THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN: EINE ZEITSCHRIFT FÜR DAS GESAMTE...

Digitized by Google

C1-17 26.1

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER

(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Digitized by Google

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyſchlag, D. Guſt. Baur

herausgegeben
von

D. E. Riehm und D. J. Köſtlin.

Jahrgang 1877, erſtes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Digitized by Google

CP140.62

HARVARD COLLEGE LIBRARY

1876, Nov. 10 — 1877, July 30.
Walter Friend.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Der Begriff der Sühne im Alten Teſtament.

Von

D. Ed. Riehm.

Dem Werk meines verehrten Freundes D. Albrecht Ritſchl: „Die chriſtliche Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung“ (3 Bände, Bonn 1870—74) wird jeder — er möge ſonſt über die darin niedergelegten Unterſuchungsergebniſſe urtheilen, wie er will — den hohen Vorzug zugeſtehen, daß es von dem Mittelpunkt des chriſtlichen Glaubens aus der Forſchung auf allen Gebieten der theologiſchen Wiſſenſchaft neue fruchtbare Anregungen gegeben hat. Auch die altteſtamentlichen Disciplinen ſind nicht leer ausgegangen. Indem Ritſchl dem Grundſatz, daß die Anſchauungen Chriſti und der Apoſtel nur im Zuſammenhange mit ihren altteſtamentlichen Grundlagen richtig verſtanden werden können, in höherem Maße und mit größerer Conſequenz, als es die neuteſtamentlichen Exegeten in der Regel zu thun pflegen, ſein Recht widerfahren ließ, hat er in den, den bibliſchen Lehrſtoff erörternden 2. Band auch eine Reihe von Unterſuchungen aus den Gebieten der altteſtamentlichen Theologie und der Archäologie aufgenommen. Als die wichtigſte von ihnen erſchien mir die über die Bedeutung und Wirkung der altteſtamentlichen Opfer (Bd. II, S. 185—208; vgl. S. 52—60 u. 71—81). Denn ihr Gegenſtand iſt von centraler Bedeutung für die altteſtamentliche Religion, und ihr Ergebnis bedingt weſentlich das

Digitized by Google

Verſtändnis der neuteſtamentlichen Ausſagen über die Bedeutung des Todes Chriſti. Gerade dieſe Unterſuchung nahm aber auch noch in anderer Beziehung mein beſonderes Intereſſe in Anſpruch. Einerſeits fand ich hier manches urkundliche Material und manchen durch dasſelbe dargebotenen Geſichtspunkt, in deren Nichtbeachtung oder nicht gebürenden Berückſichtigung ich einen Mangel der bisherigen Unterſuchungen erkannt hatte, als Bauſtein verwerthet; andererſeits hatte ich aber auch den Eindruck, als ob manche zuſammengehörigen Bauſteine willkürlich auseinandergeriſſen und auch Eckſteine verworfen worden ſeien, ſo daß mir das von dem Baumeiſter aufgeführte Gebäude doch nur wie eine theilweiſe reſtaurirte Ruine *des* Baues erſchien, der mir im Alten Teſtament ſelbſt vor Augen getreten war. Insbeſondere kam es mir vor, als ob durch unbefugte Verallgemeinerungen das beſtimmte Gepräge bibliſcher Anſchauungen in's Unbeſtimmtere verwiſcht und dieſe eines Theiles ihres religiös-ſittlichen Gehaltes entleert worden ſeien. So hatte ich Anlaß genug, die Unterſuchung noch einmal aufzunehmen, und meine früher gewonnenen Anſchauungen über den Gegenſtand ſorgfältig zu revidiren und mit denen Ritſchls zu vergleichen. Wenn dies auch in einigen Punkten zu Modificationen meiner eigenen Anſichten geführt hat, ſo blieb doch immer eine Differenz von ſo tiefgreifender Bedeutung übrig, daß ich gewiß ſein darf, mit ihrer Darlegung und Begründung nichts überflüſſiges zu thun. Daß ich dabei von *der* ſpecifiſchen Wirkung der Opfer, welche hier Gegenſtand der Erörterung ſein ſoll, den üblichen Ausdruck „Sühne“ gebrauche, der nach Ritſchl (Bd. II, S. 200) nur dazu dient, Verwirrung zu ſtiften, möge er mir vorerſt zu gute halten; die Berechtigung dazu wird ſich — wie ich hoffe — im Verlauf der Unterſuchung herausſtellen.

Der hebräiſche Ausdruck, welchen man mit „ſühnen“ zu überſetzen pflegt, iſt bekanntlich כִּפֶּר. Wir dürfen als anerkannt vorausſetzen, daß die Grundbedeutung des Verbums „decken“ iſt [1]). Und

---

[1]) Unrichtig, wie in vielen andern Fällen, vermuthet *Levy* (Chald. Wörterbuch) als Grundbedeutung „verwiſchen, entfernen“.

Digitized by Google

zwar drückt das Wort zunächſt die ſinnlichen Vorſtellungen 1) des *überſtreichenden*, überziehenden Bedeckens (Gen. 6, 14; כֹּפֶר hebr. aram. arab. aſſyr. = Pech, Erdpech; כְּפוֹר = der Reif); 2) des *bekleidenden* Bedeckens (im Arab. in der II. Conjug. und in Derivaten, wie der Nebenſtamm غفر; im Hebr. כְּפִיר = der ſchon zottige und bemähnte Löwe, wie Geſenius richtig erklärt); und 3) des *ſchützenden* Ueberdeckens (כֹּפֶר, כָּפָר = Obdach, Flecken) aus [1]). An die unter 1 und 2 genannten ſinnlichen Vorſtellungen ſchließt ſich weiter die des *dem Anblick entziehenden* und daher *die Kraft und Wirkung einer Sache aufhebenden* oder des *verheimlichenden* und *verleugnenden* Verdeckens an, ganz wie bei כִּסָּה (vgl. z. B. Hiob 31, 33. Prov. 28, 13. Pſ. 32, 5. — Pſ. 40, 11. — Hiob 16, 18. Jeſ. 26, 21). Im Alten Teſtament kommt dieſe Modification der Wortbedeutung Jeſ. 28, 18 vor, wo wahrſcheinlich die Vorſtellung näher *die* iſt, daß der *geſchriebene* Bundesvertrag durch Ueberſtreichung ungültig und unwirkſam gemacht wird [2]). Im Späthebr., im Aram., beſonders dem Syr. und im Arab. aber iſt die Bedeutung „leugnen, ableugnen, verleugnen“ ganz gebräuchlich geworden. — Vom Begriff des *ſchützenden* Ueberdeckens geht dagegen zweifellos die

---

[1]) Mit Unrecht nimmt übrigens *Ritſchl* (II, 73) dieſe Bedeutung für Deut. 32, 43 an (ſ. unten). — Es iſt nicht überflüßig zu bemerken, daß weder im Hebr. noch in den ſemitiſchen Dialekten die Bedeutung irgend einer Verbalform oder eines abgeleiteten Nomens mit Sicherheit auf die Vorſtellung des *Verſchließens* eines Gefäßes oder Behälters *mittelſt eines Deckels* führt, was für die Entſcheidung über die ſtreitige Bedeutung des Wortes כֹּפֶרֶת von Wichtigkeit iſt. Das einzige Wort, welches man aus dem ganzen ſemitiſchen Sprachſchatz außerdem noch anzuführen pflegt, iſt כְּפוֹר 1 Chr. 28, 17. Esr. 1, 10. 8, 27. Daß aber damit gerade ein *Deckelbecher* bezeichnet ſei, iſt eine lediglich auf jene vorausgeſetzte Grundbedeutung geſtützte Vermuthung.

[2]) Vielleicht darf man auch Prov. 16, 14, wo der Zorn des Königs, und Jeſ. 47, 11, wo das drohende Verderben Object des Bedeckens iſt (par. „wegzaubern“), als Beleg anführen. Doch kann das Verbum in dieſen Stellen auch die abgeleitete, tropiſche Bedeutung „beſchwichtigen, begütigen“, reſp. „durch Sühnopfer abwenden“ haben. Ueber Gen. 32, 21 ſ. unten.

Digitized by Google

Bedeutung des Nomens כֹּפֶר aus, welches überall eine vor einem Uebel, dem man verhaftet ist, deckende und schützende Gabe, sei es mit (Jes. 43, 3. Prov. 21, 18), sei es ohne den Nebenbegriff der Substitution, und daher insbesondere das zur Loskaufung von verdienter Strafe entrichtete Sühn- oder Lösegeld (synon. פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ Ex. 21, 30. Ps. 49, 8 f.) bezeichnet [1]).

Bevor wir nun den specifisch-religiösen Gebrauch des Verbums כפר in's Auge fassen, betrachten wir die wenigen Stellen, in welchen dasselbe auf das Verhältnis von Menschen zu Menschen angewendet ist. Es sind die Stellen Gen. 32, 21 u. Prov. 16, 14 [2]). In beiden ist ein begangenes Unrecht und der dadurch erregte Zorn, und zwar ein das Leben bedrohender (Gen. 32, 11 und Prov. 16, 14[a]) Zorn der Grund, welcher das כַּפֵּר nöthig macht. Object desselben ist in Prov. 16, 14 der Zorn des Königs selbst; das Mittel sind begütigende Vorstellungen oder auch begütigende Handlungen oder Gaben, welche ein weiser Mann ausfindig macht; und die Wirkung ist, daß die lebenvernichtende Energie des Zorns zurückgehalten und aufgehoben wird. Ungewiß bleibt, ob die Begütigung unmittelbar als eine den Zorn dem Anblick entziehende, ihn gleichsam zu einem Nichtvorhandenen machende Verdeckung gedacht ist, oder ob das Verbum lediglich, vermöge seiner tropischen Bedeutung „sühnen, beschwichtigen" den Zorn zum Object hat [3]).

---

1) Die Meinung Hofmanns: כֹּפֶר sei eine die Schuld deckende Zahlung oder nach der Modification seiner Ansicht in der 2. Auflage seines Schriftbeweises: „was sich als gleichwerthig mit einem andern deckt", bedurfte kaum der ausführlichen Widerlegung, welcher sie Ritschl (II, 71—81) gewürdigt hat. Denn sie setzt, wie schon Delitzsch (Hebräerbr., S. 740) bemerkt hat, eine dem Hebräischen ganz fremde Metapher voraus. Wo findet sich ein Beleg dafür, daß ein Hebräer je die Zahlung als Deckung oder die Gleichwerthigkeit als ein Sichdecken gedacht hat? — Gegen Ritschl sei übrigens bemerkt, daß in den Stellen 1 Sam. 12, 3 und Am. 5, 12 כֹּפֶר genau dieselbe Bedeutung hat, wie z. B. Num. 35, 31. 32.

2) Ueber 2 Sam. 21, 3 und Prov. 16, 6 s. unten.

3) In letzterem Fall ist der Ausdruck gleichsam eine Abbreviatur, wie Plutarchs *ἱλάσκεσθαι τὴν ὀργήν τινος*; und die nicht zum Ausdruck

Digitized by Google

Klarer tritt die (von den Auslegern freilich meiſt verkannte) ſinnlich-bildliche Vorſtellung in der anderen Stelle Gen. 32, 21 hervor. Object des Bedeckens iſt hier das Geſicht des zürnenden Eſau, das Mittel Jakobs Geſchenk, und die Wirkung, daß Eſau Jakob friedlich und huldvoll aufnimmt („ſein Angeſicht annimmt"). Die Vorſtellung aber iſt offenbar die: Jakob möchte das Geſicht ſeines zürnenden Bruders nur als ein mit ſeinem Geſchenk gleichſam überdecktes, überkleidetes zu ſehen bekommen: ein überaus anſchaulicher Ausdruck dafür, wie das Geſchenk bei der Begegnung der beiden Brüder von Angeſicht zu Angeſicht als von Eſau angenommenes Begütigungsmittel zwiſcheneintritt und für Jakob die Gefahr und Furcht vor Eſau's Angeſicht beſeitigt, weil dieſes, ſo überkleidet, ſich ihm als begütigtes zeigt [1]).

In Bezug auf den ſpecifiſch-religiöſen Gebrauch des Verbums iſt vor allen Dingen zu bemerken, daß kein den eben erörterten gleicher oder ähnlicher Ausdruck auf das Verhältnis zu Gott Anwendung findet. Zwar iſt das im Cultus vollzogene כִּפֶּר ein Be-

---

gekommene ſinnliche Vorſtellung, die zu Grunde liegt, kann die ſein, daß das Begütigungsmittel zunächſt für den von dem Zorn Bedrohten ein ihn ſchützend überdeckendes כֹּפֶר iſt (vgl. Prov. 6, 34 f. Hiob 33, 24); doch liegt vielleicht noch näher ſie nach Analogie von Gen. 32, 21 darin zu erkennen, daß das Begütigungsmittel den zürnenden König, reſp. ſein Angeſicht gleichſam ſo überdeckt, daß der von dem Zorn bedrohte ihn oder ſein Angeſicht als begütigt zu ſehen bekommt.

1) Nicht daß Eſau das begangene Unrecht nicht mehr ſehen ſoll, wie die Ausleger gewöhnlich meinen, kann als Folge des Bedeckens des Angeſichts gedacht ſein. Das Angeſicht ſieht nicht, ſondern wird geſehen! Die „Augendecke" Gen. 20, 16 und Stellen, wie 1 Sam. 12, 3. Ex. 23, 8. Deut. 16, 19, ſind andrer Art. Hiob 9, 24 aber wird wol auch unrichtig an ein das Sehen des Unrechts verhinderndes Bedecken des Geſichtes der Richter gedacht. — Noch weniger freilich iſt die Vorſtellung des unwirkſam machenden Verdeckens anwendbar (gg. Kurtz, Der altteſt. Opfercultus, S. 49; Ritſchl II, 76); das Object iſt ja nicht der Zorn, ſondern das Geſicht: und zur Annahme einer Abbreviatur im Ausdruck, wie wir ſie umgekehrt für Prov. 16, 14 wahrſcheinlich fanden, liegt hier keinerlei Anlaß vor.

decken „vor Jehova“ oder „angesichts Jehova's“ (Lev. 5, 26. 10, 17. 14, 18. 29. 31. 15, 15. 30. 19, 22. 23. 28. Num. 15, 28); aber nirgends ist Gott selbst, sein Angesicht, seine Augen oder sein Zorn Object des כִּפֶּר. Alle mit derartigen Ausdrucksweisen sich verbindenden Vorstellungen: daß menschliche Gaben und Leistungen dem Angesicht Gottes ein andres (begütigtes) Aussehen geben oder gar bewirken könnten, daß Gottes Augen begangenes Unrecht nicht mehr sehen, daß sie Gottes Zorn zurückzuhalten und unwirksam zu machen vermöchten oder überhaupt in sich die Kraft hätten, eine umstimmende, begütigende Einwirkung auf ihn zu üben, erschienen dem Israeliten unziemlich, ja theilweise fast blasphemisch, weil sie mit seinem tiefen und lebendigen Bewußtsein von der absoluten Erhabenheit des heiligen Gottes über alle Creatur und von der unbedingten Selbständigkeit Jehova's im Widerspruch stehen [1]). Denn aus diesem Bewußtsein ergab sich, daß die freie, selbsteigene Willensentschließung resp. die Willenserklärung Jehova's überall mit strengster Consequenz als letzter Grund, wie aller Heiligkeit von Personen und Sachen, so auch aller religiösen Bedeutung und Wirkung gottesdienstlicher Handlungen betrachtet werden mußte. Nur etwa ein Ausdruck, wie der: daß Gott selbst sein Angesicht vor den Sünden verberge (Ps. 51, 11), konnte, als jenem Bewußtsein nicht widerstreitend, gewagt werden [2]).

---

1) Ganz anders auf dem Gebiet des Heidentums, wie denn im classischen Griechisch das medial gebrauchte *ἱλάσκεσθαι* bekanntlich in der Regel die Götter zum Object hat, und im Lateinischen Ausdrücke, wie deum placare, propitium facere oder reddere, ganz gangbar sind. Wie dagegen das hellenistische Griechisch der LXX und des N. T.'s jenem reineren Gottesbewußtsein gerecht wird, zeigt Delitzsch, Hebräerbr., S. 94 f.

2) Entsprechend im biblischen Hellenistisch *ἵλεως γενοῦ* Deut. 21, 8 *ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν* Ps. 79, 9 (vgl. Ps. 65, 4, wo wahrscheinlich die Lesart *ταῖς ἀσεβείαις* die richtige ist, Ps. 78, 38. Luk. 18, 13). — Uebrigens ist die gewöhnliche Erklärung des obigen singulären Ausdrucks (Ps. 51, 11): „verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden“ durch: „um sie nicht mehr zu sehen“ unrichtig. Nach der sprachgebräuchlichen Bedeutung der Redensart הִסְתִּיר פָּנִים ist zu erklären: „so daß sie nicht mehr (als meine Ankläger) gleichsam dein Angesicht sehen, d. h. vor dein Angesicht kommen dürfen“.

Bei der näheren Unterſuchung über die ſpecifiſch-religiöſe Bedeutung des Terminus כִּפֶּר haben wir nun zwiſchen der gottesdienſtlichen und der außergottesdienſtlichen Verwendung desſelben wohl zu unterſcheiden [1]). Denn die mit dem Terminus verbundenen Vorſtellungen ſind bei dieſen zwei Verwendungsweiſen verſchiedene; und dieſe Verſchiedenheit tritt meiſtentheils ſchon in der Conſtruction des Verbums augenfällig an den Tag. Wir faſſen zuerſt die außergottesdienſtliche Verwendung desſelben in's Auge, wobei es dahingeſtellt bleiben mag, ob man den bei derſelben vorherrſchenden Sprachgebrauch mit Grund als einen „ſpäteren" bezeichnen durfte [2]).

Object des „Bedeckens" iſt hier faſt ausnahmslos die Schuld oder die Sünde, und zwar entweder im Accuſ. (Pſ. 65, 4. 78, 38), reſp. bei Paſſivconſtruction als Subject (1 Sam. 3, 14. Jeſ. 6, 7. 22, 14. 27, 9. Dan. 9, 24. Prov. 16, 6) oder mit עַל־ (Jer. 18, 23. Pſ. 79, 9), wogegen die Perſon, zu deren Gunſten die Bedeckung ſtattfindet, mit לְ (Jeſ. 22, 14 vgl. Ez. 16, 63) oder mit dem zu dem Wort „Schuld" oder „Sünde" hinzugefügten Genitiv (1 Sam. 3, 14) oder Suffixum bezeichnet wird. Ganz analog wird auch mit dem ſynonymen כֻּפָּה die Sünde oder Schuld im Accuſ. (Pſ. 85, 3) oder mit עַל־ (Neh. 3, 37) verbunden; und wie ſehr dieſer Ausdruck mit jenem gleichwerthig iſt, zeigt die Vergleichung von Jer. 18, 23 mit der Lehnſtelle Neh. 3, 37, in welch letzterer das כפר durch כסה erſetzt iſt. Bei dieſer Gleichwerthigkeit beider Ausdrücke verdient es immerhin Beachtung, daß ſtatt אֲשֶׁר־ מְכֻפֶּה חַטָּאתוֹ (= der, deſſen Sünde bedeckt iſt) auch kurz geſagt werden kann כְּסוּי חֲטָאָה (Pſ. 32, 1), wobei die Perſon als eine hinſichtlich ihrer Sünde bedeckte erſcheint. —

Das Subject des Bedeckens iſt in den meiſten Fällen, in welchen es ausdrücklich genannt iſt, Gott ſelbſt (Jer. 18, 23. Pſ. 65, 4. 78, 38. 79, 9. Ez. 16, 63); und dabei wird

---

[1]) Jene herrſcht in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, dieſe im übrigen A. T. — Beſonders Ezechiel und der Chroniſt machen aber in beiderlei Weiſe von dem Terminus Gebrauch.

[2]) So Keil, Archäologie, 2. Ausg., S. 222.

wol auch als die in dem Bedecken der Schuld sich erweisende Eigenschaft seine Barmherzigkeit (Ps. 78, 38) genannt; oder Gott bedeckt die Sünden „um seines Namens willen" (Ps. 79, 9). In allen eben angeführten Stellen handelt es sich um Verschuldungen von der Art derjenigen, welche das Gesetz als „mit erhobener Hand" begangenen Bundesbruch und daher als durch Opfer nicht sühnbar charakterisirt. Für das einzelne Glied der Gemeinde ziehen solche Verschuldungen die Strafe der Ausrottung nach sich (Num. 15, 30f.); und demgemäß ist auch in Jer. 18, 23 die Vertilgung der Verfolger des Propheten und ihres ganzen Hauses durch den Zorn Gottes, 1 Sam. 3, 13f. das vernichtende Gericht Gottes über das Haus Eli's und Jes. 22, 14 der Tod der unbußfertigen Magnaten die Folge davon, daß ihre Schuld nicht bedeckt wird. Aber auch gegen das ganze Volk erregen Verschuldungen dieser Art den es mit Vernichtung bedrohenden Zorn Gottes, welcher sich in den verhängten Strafgerichten an ihm bethätigt. Doch läßt Gott um des durch die Erwählung Israels begründeten Verhältnisses und um seines eigenen Namens willen das Gericht nicht zum Vernichtungsgericht werden. Indem er sich an seinem Eigentumsvolk als der barmherzige und gnädige, langmüthige und an Huld und Treue reiche Bundesgott erweist, der Schuld und Untreue und Sünde vergibt (Ex. 34, 6f.), deckt er selbst auch diese Verschuldungen zu; und die Wirkung der Zudeckung ist, daß er nicht vernichtet, nicht seinen ganzen Grimm gegen sein Volk erweckt, vielmehr seinen Zorn zurückwendet (Ps. 78, 38), sein Volk aus der Gerichtsnoth errettet und das seitens des Volkes zerrissene Bundesverhältnis neu wiederherstellt (Ps. 79, 9. Ez. 16, 63). Indem also von den beiden einander gegenüber stehenden Polen des sittlichen Wesens Gottes: dem Zorn, als Princip der reinen Strafgerechtigkeit und der zur Sündenvergebung bereiten Gnade, dem Eigentumsvolk gegenüber die letztere immer schließlich als das Ueberwiegende sich erweist, geht von ihr die Bedeckung der Schuld aus, welche die Zurückwendung des Zorns, das Aufhören seiner Bethätigung zur Folge hat. — Wir sehen: der Grund, welcher das כפר nöthig macht, und die Wirkung desselben ist hier wesentlich gleicher Art, wie da, wo menschlicher Zorn begütigt

wird. Aber der große Unterſchied beſteht zunächſt darin, daß hier gemäß dem oben erörterten Charakter des israelitiſchen Gottesbewußtſeins der Zürnende ſelbſt die mit dem Ausdruck „bedecken“ bezeichnete Veranſtaltung trifft, durch welche ſein Zorn zurückgewendet wird [1]). Sodann aber iſt auch die Vorſtellung, welche ſich mit dem „Bedecken“ verbindet, hier eine andere; und zwar kann die Bedeckung der Schuld oder Sünde zweifellos nur als ein Verdecken gedacht ſein, welches ſie zu etwas nicht mehr in Betracht kommenden, ſo gut als nicht vorhandenen und daher ſie unwirkſam macht. Zur Beſtätigung dient die obige Analogie des ſynonymen כָּסָה [2]), ſowie die im Parallelismus mit dem „Bedecken“ ſtehenden Ausdrücke: „die Schuld entfernen“ (Jeſ. 6, 7. 27, 9), „die Sünde auswiſchen oder tilgen vor Gottes Angeſicht“ (Jer. 18, 23 vgl. Neh. 3, 37); Ausdrücke, mit welchen man ähnliche, wie „die Sünden in die Tiefe des Meeres werfen“ (Mich. 7, 19), „ſie hinter den Rücken werfen“ (Jeſ. 38, 17), „ſie wie eine Wolke wegtilgen“ (Jeſ. 44, 22) u. dgl. zuſammenzuſtellen hat [3]), wogegen das gangbare, auch neben כָּסָה und כפר vorkommende (Pſ. 32, 1. 85, 3. Lev. 10, 17) נָשָׂא עָוֹן eine andere Vorſtellung, nämlich das Wegnehmen der auf dem Sünder oder auf ſeinem

---

1) Ganz angemeſſen gibt daher LXX in Pſ. 65, 4. 78, 38. 79, 9 das כפר durch das medial gebrauchte ἱλάσκεσθαι = propitium fieri mit dem Dativ der Sünden. Vgl. auch ἐξιλάσκεσθαι in medialem Sinn in 2 Chr. 30, 18. Auch wo letzteres Compoſitum in activem Sinn von Gott (ſo wol Ez. 16, 63) oder in paſſivem von der Sünde (1 Sam. 3, 14) ausgeſagt iſt, deutet wenigſtens noch die Etymologie auf jene Selbſtbegütigung des zürnenden Gottes hin, während das Verbum in ſolcher Anwendung geradezu die Bedeutung expiare angenommen hat.

2) Auch da wo dieſes Verbum, mit Accuſ. oder עַל־ conſtruirt, von der die Sünden anderer zudeckenden und dadurch ihre zerſtörende Wirkung auf den Frieden und die Eintracht unter den Menſchen verhütenden Liebe gebraucht iſt (Prov. 10, 12. 17, 9), tritt die obige Vorſtellung deutlich an den Tag.

3) Wiederum ganz angemeſſen iſt in LXX der Begriff des Bedeckens in Jer. 18. 23 durch „ungeſtraft laſſen“ (ἀθῳώσῃς), in Jeſ. 27, 9 durch „hinwegnehmen“ und in Prov. 16, 6. Jeſ. 6, 7 durch „hinwegreinigen“ erläutert, während Jeſ. 22, 14 das allgemeine „erlaſſen, vergeben“ dafür ſteht.

Haupt liegenden Laſt der Schuld ausdrückt. — Nach Ritſchl (II, 196) ſoll nun jenes Verdecken kein Verdecken vor dem Angeſicht oder vor den Augen Gottes ſein. Allein, obſchon dieſer Ausdruck im außergottesdienſtlichen Sprachgebrauch allerdings nie unmittelbar mit כפר verbunden iſt, ſo nöthigt doch der Parallelismus mit „wegwiſchen vor deinem Angeſicht“ (Jer. 18, 23. Neh. 3, 37) und die Analogie der in Jeſ. 38, 17. Pſ. 51, 11 und Pſ. 109, 14 f. (vgl. Pſ. 90, 8) vorliegenden Vorſtellungen dazu, anzuerkennen: Gott mache die Sünde unwirkſam, indem er ſie vor ſeinem Angeſicht oder vor ſeinen eigenen Augen verdeckt. Der Sünder darf ſie nicht verheimlichend verdecken (כָּסָה), ſondern muß ſie bekennend vor Gott aufdecken (Pſ. 32, 5. Prov. 28, 13. Hiob 31, 33); dann deckt ſie Gott ſelbſt in ſeiner Barmherzigkeit vor ſeinem Angeſichte zu und hebt damit ihre, das Verhältnis des Sünders zu ihm ſtörende, ſeinen vernichtenden Zorn gegen ihn erregende Wirkung auf [1]).

Ein Mittel zur Verdeckung der Schuld iſt da, wo Gott als der Bedeckende genannt oder vorauszuſetzen iſt, in der Regel nicht angegeben. Man hat zwar gemeint, daß Gott unter andrem durch die Beſtrafung Schuldiger deren Schuld bedecke oder ſühne [2]).

---

1) Man könnte verſucht ſein, aus Jer. 18, 23 die beſtimmtere Vorſtellung zu entnehmen, daß die Schuld vor Gott aufgeſchrieben iſt und durch Ueberſtreichen oder Auswiſchen der Schrift getilgt wird, beſonders wenn man mit jener Stelle die mit Diamantgriffel auf die Tafel der Herzen und auf die Hörner der Altäre geſchriebene Sünde Jer. 17, 1 und die Analogie Jeſ. 28, 18 zuſammenhält. — Aber die oben verzeichneten ſonſtigen Ausdrücke für das Nichtmehrwahrnehmbarmachen der Sünde und das כפר der Lehnſtelle machen das Vorhandenſein dieſer beſtimmten Vorſtellung ſehr unwahrſcheinlich; und wenn ſie vorhanden wäre, ſo dürfte man ſie nur als individuelles Eigentum Jeremia's anſehen.

2) So findet z. B. Delitzſch jenen Gedanken in Jeſ. 22, 14; aber mit Unrecht; denn die Stelle beſagt nicht, daß der Tod der Schuldigen Deckungsmittel ihrer Schuld ſei, ſondern ſie bezeichnet nur ihre Schuld als eine bis zu ihrem Tode, d. h. überhaupt nicht ſühnbare. Auch in Jeſ. 27, 9 iſt jener Gedanke nicht enthalten. Wenn hier die Präpoſ. בְּ wirklich das Mittel der Bedeckung der Schuld angibt, ſo beſteht dasſelbe jeden Falls nicht in dem von Gott über Israel verhängten Züchtigungsgericht, ſondern darin, daß das dem Götzendienſt gründlich

Aber obſchon die Strafvollſtreckung — wie ſich unten zeigen wird — allerdings zu Gunſten andrer Deckung oder Sühnung einer Schuld ſein kann, ſo kann doch in Bezug auf den Schuldigen ſelbſt die Verbüßung verdienter Strafe nie unter dieſen Geſichtspunkt fallen. Bedeckung der Schuld und Beſtrafung derſelben ſind vielmehr einander entgegengeſetzte Begriffe; der eine hebt den andern auf: weſſen Schuld bedeckt worden iſt, dem iſt die Strafe ganz oder wenigſtens von dem Moment an, wo dies geſchehen iſt, erlaſſen; und umgekehrt: ſo lange einer noch geſtraft wird, ſo lange iſt auch ſeine Schuld nicht bedeckt, und wenn ihn das volle Maß der Strafe trifft, ſo wird ſie überhaupt nicht bedeckt, ſondern getragen. Es erhellt das deutlich aus den oben angezogenen Stellen (vgl. namentlich auch Ez. 16, 63), die alle vorausſetzen, daß Gottes Gericht nicht לְכַפֵּר dient, ſondern daß das von Gottes ſündenvergebender Gnade veranſtaltete כַּפֶּר dem von ſeinem Zorn verhängten Gericht ein Ende macht [1]). — In 1 Sam. 3, 14, wo Schlacht- und Speisopfer als Mittel zur Bedeckung der Schuld in Betracht genommen ſind, wird man ſchwerlich Gott als thätiges Subject bei der Bedeckung vorausſetzen dürfen. Die Stelle gehört mehr in die Kategorie derjenigen, in welchen von gottesdienſtlicher Sühne die Rede iſt, und wir kommen darum unten auf ſie zurück.

Von zwei deuteronomiſchen Stellen abgeſehen (ſ. unten), finden wir nur in den verhältnismäßig ſeltneren Fällen, in welchen das Bedecken der Schuld wenigſtens zunächſt nicht Gott, ſondern einem andern Subject zugeſchrieben iſt, nähere Angaben

---

abſagende Volk (das Suff. in שׁוּמוֹ iſt auf יַעֲקֹב zu beziehen) die abgöttiſchen Heiligtümer zertrümmert (vgl. Jeſ. 30, 22. 2 Kön. 23. Ex. 32, 20). Doch ſcheint mir dieſe Zertrümmerung nicht als Mittel, ſondern nur als Vorausſetzung gedacht (בְּזֹאת wie Gen. 34, 15. 22. 1 Sam. 11, 2), unter welcher Gott in ſeiner Gnade die Schuld bedecken wird, wie andererſeits das Nichtwiedererſtehen der Aſtarten- und Sonnenſäulen auch die Folge der von Gott vollzogenen Entſündigung (zum Parallelismus vgl. Jeſ. 6, 7) ſein wird (Jeſ. 17, 8).

1) Das Verhältnis des Gerichtes zu der Bedeckung der Sünden durch die Gnade wird unten noch näher erörtert werden.

über die dazu dienenden Mittel. Und diese Stellen sind auch noch in andern Beziehungen von Bedeutung für unsre Untersuchung.

Wir beginnen ihre Erörterung mit Prov. 16, 6. Der Spruch hat das Eigentümliche, daß in ihm von Verdeckung und Unwirksammachung der Schuld in Bezug auf das Verhältnis sowol zu Gott als zu den Mitmenschen die Rede ist[1]); es handelt sich dabei um Schuld im allgemeinen, nicht speciell um die unter den Begriff des Bundesbruchs fallende. Das thätige Subject aber ist zunächst *der schuldige Mensch selbst*, und das Mittel der Verdeckung seiner frühern Schuld ist seine nachmals gegen seine Mitmenschen bewiesene Liebe und Treue, wie nach dem Parallelglied seine Gottesfurcht das Mittel ist, welches ihn vor weiterem Sündigen bewahrt. Näher ist der Sinn des Spruchs gemäß der erläuternden Parallele Prov. 3, 3 f. der: durch die gegen seinen Nächsten bewiesene Liebe und Treue findet der Mensch Gottes und seiner Mitmenschen *Gnade*, und erwirkt so, daß seine frühere Schuld durch die nachher bewiesene Liebe und Treue gleichsam verdeckt, von Gott und seinen Mitmenschen nicht mehr beachtet wird, und daher für sein Verhältnis zu beiden keine Folgen mehr hat. Es ist also dadurch nicht ausgeschlossen, daß es, sofern es sich um das Verhältnis zu Gott handelt, in letzter Beziehung doch die Gnade Gottes ist, welche die Schuld zudeckt. Die eigene Liebeserweisung aber ist nur in *dem* Sinn Bedeckungsmittel derselben, wie z. B. in Ezech. 18, 21 f. die Bekehrung des Gottlosen das Mittel dazu ist, daß seiner früheren Uebertretung nicht mehr ge-

---

[1]) *Ritschl* (II, 195 f.) hat richtig erkannt, daß die Schuld desselben Subjects gemeint sein muß, von welchem die nachherige Liebe und Treue prädicirt wird; er irrt aber, wenn er meint, die Formel „Schuld bedecken" habe hier keinen „technisch-religiösen Sinn", sondern sei nach Analogie von Prov. 10, 12 nur auf das Unwirksammachen der eigenen früheren Sünden hinsichtlich ihrer *den Verkehr mit den Mitmenschen* störenden Folgen zu beziehen. Nach der Parallele Prov. 3, 3 f. (vgl. auch den an 16, 6 sich näher anschließenden Spruch V. 7) hat man zwar die Bedeckung der Schuld *auch* hierauf, in *erster* Linie aber auf das Verhältnis zu Gott zu beziehen.

dacht wird, oder in Prov. 28, 13 das Bekennen und Lassen der Missethat das Mittel, um Barmherzigkeit zu erlangen. — Wesentlich ebenso verhält es sich auch in Jes. 27, 9, wenn die von dem bekehrten Volk vollzogene Zertrümmerung der abgöttischen Heiligtümer hier wirklich als Mittel zur Bedeckung der Schuld und nicht bloß als Voraussetzung, unter welcher Gottes Gnade sie bedeckt, anzusehen ist [1]). Immerhin dienen beide Stellen in so fern zur Ergänzung unserer früheren Ergebnisse, als sie zeigen, daß die Bedeckung der Schuld durch das eigene Verhalten des Schuldigen bedingt, ja in gewissem Sinne auch durch dasselbe vollzogen werden kann [2]).

In anderer Beziehung lehrreich ist die Stelle Jes. 6, 7. Wir sehen hier vor allem, daß die energische Reaction der Heiligkeit Gottes gegen alle in seine Nähe gekommene Sündenunreinheit für den Unreinen, welcher die Herrlichkeit Gottes geschaut hat, nicht minder lebengefährdend ist, als der Zorn Gottes über Bundesbruch. Darum bedarf es einer besonderen Veranstaltung, durch welche Jesaja's Sünde bedeckt und seine Schuld entfernt wird. Doch ist der Zweck derselben nicht bloß seine Sicherung vor jener Gefahr, sondern auch seine Weihung zum Prophetendienst Jehova's (weshalb speciell von „unreinen Lippen" die Rede ist, und die Entsündigung am Munde vollzogen wird). Sie besteht aber darin, daß einer der Seraphim, dieser Verkündiger der unnahbaren Heiligkeit und Herrlichkeit Jehova's, seine Lippen mit einem vom Altar genommenen, also von dem heiligen Gottesfeuer durchglühten [3]) Glühstein berührt. Gewiß ist vorauszusetzen, daß der Saraph die Handlung im Auftrag und nach Anordnung Gottes vollzieht. Gott selbst sorgt dafür, daß das Feuer seiner Heiligkeit auf den zum Nahen und zum Schauen

---

1) S. die Anm. zu S. 16 f.

2) Doch muß es keineswegs immer so sein; denn wenn die Bekehrung auch in der Regel die Voraussetzung der Bedeckung der Schuld ist, so kann sie doch unter Umständen auch erst Folge der von Gottes zuvorkommender Gnade vollzogenen Bedeckung sein (Ezech. 16, 60 ff.).

3) Das Altarfeuer ist bekanntlich ein heiliges, ursprünglich von Gott selbst ausgegangenes und entzündetes Feuer.

Gottes berufenen Propheten keine vernichtende, sondern nur eine seine Unreinheit verzehrende, ihn reinigende und heiligende Wirkung übt; darum wird der Glühstein vom Altar d. h. von der Stätte, an welcher Gott huldvoll und segnend zu seinen Verehrern kommen will (Ex. 20, 24), genommen. So wird der Heilige selbst zum מִקְדָּשׁ für den Propheten; indem er mit seinen Verehrern in Verkehr treten und insbesondere Jesaja zu seinem Propheten berufen will, theilt er ihm den Charakter der Heiligkeit mit. Und diese durch die Berührung mit dem Altarglühstein vollzogene Aufprägung der Signatur des Heiligen bewirkt eine so vollständige Verdeckung der Sündenunreinheit des Propheten, daß dieselbe auf sein Verhältnis zu Gott durchaus keine störende und ihn gefährdende Wirkung mehr üben kann. Als Geheiligter kann er mit dem Heiligen verkehren. Denn die Heiligung ist zugleich völlige Reinigung (LXX περιχαθαρίει) und Entfernung der Schuld.

Wieder anderer Art ist eine Classe von Stellen, welche Num. 35, 33. Deut. 21, 8. 32, 43 und 2 Sam. 21, 3 umfaßt. Dieselben haben mit einander gemein, daß es sich um Sühnung unschuldig vergossenen Blutes handelt. Die Construction des Verbums כפר ist eine verschiedene; aber die Vorstellung ist wesentlich dieselbe. Als nächstes Object des Bedeckens ist zweifellos das unschuldig vergossene Blut selbst anzusehen (Deut. 21, 8); und dies Bedecken kann, ebenso wie da, wo die Schuld oder Sünde bedeckt wird, nur ein dasselbe dem Anblick entziehendes und so seine Kraft und Wirkung aufhebendes Verdecken sein. Solches Blut ruft zu Gott um Rache (Gen. 4, 10). Wo nun bloß an irgend welche Unwirksammachung dieses Racherufes gedacht ist, da wird das im übrigen synonyme כִּסָּה gebraucht (Hiob 16, 18. Jes. 26, 21. Ez. 24, 7 f.). Der Terminus כפר dagegen steht nur da, wo die Wirkung des unschuldig vergossenen Blutes bestimmter unter einen specifisch theokratischen oder religiösen Gesichtspunkt gestellt ist. Durch dasselbe wird nämlich nach Num. 35, 33 f. auch das heilige Land, in dessen Mitte Jehova unter den Söhnen Israels wohnt, profanirt (יְחֻנֵּף) und verunreinigt (חִטַּמְּא). Diese Ver-

unreinigung des Wohnlandes Jehova's aber gefährdet nicht bloß den Schuldigen, ſondern auch ſeine Mitbürger, ja das ganze Volk, dem er angehört (vgl. 2 Sam. 21); denn die Heiligkeit Gottes reagirt energiſch gegen ſolche ſeiner Majeſtät zur Unehre gereichende, ſeinen Namen entweihende Verunreinigung ſeines Wohnlandes. Deshalb erfordert dieſe eine Bedeckung, deren Zweck und Wirkung die Aufhebung der verunreinigenden Wirkung des Blutes, alſo die Reinigung des Landes, die Wiederherſtellung ſeines Heiligkeitscharakters und damit die Sicherung der Stadt- und Volksgemeinſchaft gegen jene ſie gefährdende Reaction der göttlichen Heiligkeit iſt. So iſt die Bedeckung eine für das Land in Bezug auf das vergoſſene Blut (Num. 35, 33 [1])) oder eine für das Volk (Deut. 21, 8) geſchehende, und ſie kann zugleich als Wegſchaffung des unſchuldig vergoſſenen Bluts aus der Mitte Israels bezeichnet werden (Deut. 21, 8). — Das Mittel der Bedeckung aber iſt hier in erſter Linie das durch Vollzug der Todesſtrafe vergoſſene Blut des Schuldigen (Num. 35, 33); und als das bedeckende Subject ſind daher offenbar zunächſt die geſetzlichen Vollſtrecker der Todesſtrafe (Obrigkeit, Volksgemeinde und Bluträcher) anzuſehen. Wie im Deuteronomium die Strafe überhaupt nach einer vielgebrauchten ſtehenden Formel [2]) Wegſchaffung des Böſen aus der Mitte Israels iſt, ſo iſt ſie hier zwar nicht in Bezug auf den Schuldigen, wol aber in Bezug auf die Wirkung, welche ſein Frevel auf das Land und damit mittelbar einerſeits auf Gott ſelbſt, anderſeits auf das Volk übt, unwirkſam machende Verdeckung des begangenen Frevels; denn ſie bringt in der von Gottes Rechtsordnung vorgeſchriebenen Weiſe den Heiligkeitscharakter des Landes, gemäß welchem in ihm ſolcher Frevel nicht vorkommen darf, gegen den trotzdem vorgekommenen wieder zur Geltung; ſie beſeitigt die Verunehrung der Majeſtät Gottes, indem nach ihrem Vollzug der in dieſem Lande wohnende Gott wieder als der Heilige daſteht, deſſen Augen ſolchen Frevel haſſen; das Volk aber iſt in

[1]) Hier iſt zweimal die Präp. ל ganz ebenſo gebraucht, wie in Ez. 16, 63 in der Anwendung auf Perſonen und deren Verſündigungen.

[2]) וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ Deut. 13, 6. 17, 7. 12. 19, 13. 19. 21, 21. 22, 21. 22. 24. 24, 7.

Gottes Augen nicht mehr mitschuldig, sobald die dazu Berufenen als Wahrer der Heiligkeit des Landes und als Werkzeug des Hasses Gottes gegen den Frevel dem Schuldigen entgegengetreten sind. — In 2 Sam. 21, 3, wo David Subject des כִּפֶּר und die Aufhängung der sieben Männer aus dem Hause Sauls vor Jehova das Bedeckungsmittel für die von Saul an den Gibeoniten begangene Blutschuld ist, liegt ganz dieselbe Vorstellung vor, nur daß hier gemäß dem bekannten altertümlichen Rechtsgrundsatz statt des nicht mehr erreichbaren Schuldigen seine Nachkommen die dem Erbe Jehova's zur sühnenden Bedeckung der Blutschuld dienende Strafe büßen müssen [1]). — Dagegen modificirt sich die Vorstellung in dem Deut. 21, 8 vorliegenden Fall, in welchem die ordnungsmäßige Bedeckung des unschuldig vergossenen Blutes nicht vollzogen werden kann, weil der Schuldige nicht zu ermitteln ist. Die Personen, welche für die das Land reinigende und das Volk vor dem Mitbüßen der Schuld bewahrende Verdeckung des unschuldigen Blutes Sorge zu tragen haben, sind zwar dieselben, welche präsumtiv durch Bestrafung des Schuldigen dieser Pflicht nachzukommen hätten, nämlich die Aeltesten der dem Ort des Verbrechens nächstgelegenen Stadt. Sie erfüllen aber ihre Aufgabe durch die an Stelle des Schuldigen an einer jungen Kuh vollzogene Tödtung, verbunden mit feierlicher Unschuldsbetheuerung und Gebet, welche sie unter Assistenz der Priester zu sprechen haben; und damit vollziehen sie die Verdeckung des unschuldigen Blutes nicht selbst, sondern erwirken nur, daß Jehova, der Bundesgott, der Israel erlöset hat, dasselbe verdeckt. Der stellvertretende Straftod des Thieres hat also noch keineswegs dieselbe Wirkung, wie die Bestrafung des Schuldigen; und es ist die erflehte und durch die Assistenz der priesterlichen Mittler verbürgte Gnade des Bundesgottes gegen sein erlöstes Eigentumsvolk, welche die Incongruenz des angewendeten Mittels und der beabsichtigten Wir-

---

[1]) Das וּבַמֶּה אֲכַפֵּר in 2 Sam. 21, 3 ist nämlich schwerlich, wie das vorausgehende „was soll ich euch thun?" auf die Begütigung der Gibeoniten zu beziehen, sondern gemäß V. 1 und dem Kreuzigen für oder vor Jehova V. 6 u. 10 in obigem Sinne von der religiösen Sühne zu verstehen (vgl. auch Num. 17, 4).

kung ausgleicht. — Auch in der zweiten deuteronomiſchen Stelle (Deut. 32, 43), in welcher der Begriff vorkommt, iſt Gott ſelbſt der Bedeckende. Dieſe dichteriſche Stelle hat aber das Eigentümliche, daß das Bedeckungsmittel die von Gott *in ſeinem Gericht* vollzogene Rächung des von den Feinden vergoſſenen Blutes ſeiner Knechte iſt. Selbſtverſtändlich kommt die Bedeckung dem Lande und Volke Jehova's zu gut; ebenſo ſelbſtverſtändlich aber kann es ſich hier nicht um Beſeitigung einer Verunreinigung handeln, welche Iſrael durch die Reaction der Heiligkeit ſeines Gottes gefährdet; vielmehr finden die obigen mit dem Begriff der Bedeckung verbundenen Vorſtellungen hier nur in ſo weit Anwendung, als es ſich auch *um Reinigung des Landes und um Wiederherſtellung ſeines Heiligkeitscharakters* handelt, alſo um ein Verdecken des unſchuldig vergoſſenen Blutes, welches deſſen verunreinigende und profanirende Wirkung auf das Land aufhebt; dabei iſt aber die Verunreinigung und Profanation von Gottes Feinden angerichtet, ruft ihn alſo zur Rache auf. Daher iſt hier die *an den Feinden* genommene Rache zugleich die Reinigung und Wiederheiligung des Landes. Hieraus erklärt ſich, warum in dieſem Falle das Land und das Volk Jehova's oder (nach andrer Lesart) das Land ſeines Volkes Object des Bedeckens iſt. Die Verdeckung der das Land befleckenden Blutſchuld der heidniſchen Feinde durch deren Blut oder durch Gottes Rache an ihnen iſt eben zugleich ein reinigendes und wieder heiligendes Bedecken des Landes (und Volkes) [1]).

Unter den Stellen der mittleren Bücher des Pentateuchs, in welchen von *außerordentlicher* Sühne die Rede iſt, iſt nur

---

1) Mit Unrecht will — wie ſchon oben (S. 9) bemerkt iſt — Ritſchl (Bd. II, S. 73) dem von der Sept. ganz treffend mit ἐξιλάσηται wiedergegebenen כִּפֶּר in dieſer Stelle die Bedeutung „ſchützen" geben. Die Accuſativconſtruction iſt bezüglich des Objectes אַדְמָתוֹ ganz analog derjenigen, in welcher Heiligtümer (ein ſolches iſt ja auch das Land; vgl. Num. 35, 34) Object des כִּפֶּר ſind. Ein perſönliches Object im Accuſ. hat das Verbum allerdings ſonſt nicht bei ſich. Gerade hier, nach vorausgegangenem אדמתו, iſt aber das, mit dieſem zuſammen den Begriff des

eine, in welcher die Sünde das Object des Bedeckens ist, nämlich Ex. 32, 30. Daß dabei statt der Präp. -עַל die auch sonst damit wechselnde (s. unten) Präp. בְּעַד steht, ist von keiner wesentlichen Bedeutung: denn dieselbe drückt nur die Vorstellung, daß das Object gegenüber einer andern Person oder Sache durch das zwischen beide eingeschobene Deckungsmittel um und um überdeckt wird, significanter aus. Die Versündigung ist ein den vernichtenden Zorn Gottes gegen das Volk erregender Bundesbruch. Anfangs (V. 25 ff.) scheint es, als ob durch die blutige Bestrafung von 3000 Schuldigen durch die auf Jehova's Seite getretenen und für ihn eifernden Leviten der Gotteszorn von dem übrigen Volk abgewendet werden solle; doch ist von einer solchen Wirkung des Blutbads, davon daß es für die Uebrigen לְכַפֵּר diente, nicht ausdrücklich die Rede [1]). Vielmehr ist die Verdeckung der Sünde, welche diese unwirksam machen und den vernichtenden Gotteszorn abwenden soll, erst die erhoffte Folge der von Moses für das Volk eingelegten Fürbitte um Vergebung. Damit daß diese Folge nur als Möglichkeit (אוּלַי) gesetzt wird, geschieht dem Bewußtsein, daß sie zuletzt ganz von Gottes freier, selbsteigener Wil-

---

Reiches ausdrückende persönliche Object עַמּוֹ, wie mich dünkt, unanstößig, zumal die Bedeckung unschuldig vergossenen Blutes auch nach Num. 35, 33 für das Land und nach Deut. 21, 8 für das Volk geschieht. Nimmt man aber Anstoß an diesem persönlichen Object, so bietet sich die Lesart des Sam., der Sept. und der Vulg. אַדְמַת עַמּוֹ dar. — Dem Zusammenhang ist der aus der sprachgebräuchlichen Bedeutung von כפר sich ergebende Gedanke so wenig fremd, daß vielmehr der Grund des Aufrufs zum Jubel über Gottes Gerichtswerk erst in volles Licht tritt, wenn dasselbe abschließend als sühnende Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters des Landes und Volkes Jehova's (oder: des Landes seines Eigentumsvolkes) durch Rächung des darin vergossenen unschuldigen Blutes bezeichnet ist (vgl. Joel 4, 21. Jes. 26, 21). — Die von Kamphausen (Das Lied Mose's, S. 224) gegebene Deutung, an welche Ritschl gedacht zu haben scheint, und nach welcher von Entsündigung Israels die Rede sein soll, entspricht dagegen allerdings nicht dem Zusammenhang und ist auch sprachlich nicht zulässig, indem sie ein עַל־עַמּוֹ oder בְּעַד־עַמּוֹ oder לְעַמּוֹ erfordern würde.

[1]) Ob die VV. 25 ff., wie Knobel annimmt, aus einer andern Urkunde stammen, mag hier dahingestellt bleiben.

lensentſchließung abhängt, Genüge. Das die Sünde verdeckende Subject aber iſt Moſes; und die von Gottes ſündenvergebender Gnade erhoffte Wirkung ſeiner Fürbitte iſt in erſter Linie in dem nahen Verhältnis begründet, in welchem er als der zum Bundesmittler und Führer des erwählten Eigentumsvolkes berufene Vertreter desſelben zu Gott ſteht; jedoch verbindet ſich mit der Fürbitte auch das Erbieten: wenn Gott dem Volk nicht in ſeiner Gnade die Laſt der Sündenſchuld hinwegnehmen wolle, ſo möge er ſeinem Zorn an Moſes ſelbſt durch ſeine Tilgung aus dem Verzeichnis ſeiner Angehörigen Genüge thun. So iſt hier wenigſtens die Möglichkeit geſetzt, daß, wenn auch Gottes ſündenvergebende Gnade die Sünde des Bundesbruchs nicht mehr bedecken und dadurch den Zorn zurückwenden will, das aus eignem Antrieb übernommene ſtellvertretende Erleiden der vernichtenden Wirkung des Gotteszorns ſeitens des unſchuldigen und Gott nahe ſtehenden mittleriſchen Vertreters die Sünde verdecken und ihre Folgen für das ſchuldige Volk aufheben könne. Doch wird freilich dieſe Möglichkeit ſofort wieder aufgehoben durch die ausdrückliche Erklärung Gottes, daß er ſeinen vernichtenden Zorneifer nur gegen die Schuldigen kehre. Sie iſt alſo nur als eine von der überfließenden Liebe Moſis zu ſeinem Volke gedachte, zugleich aber als eine dem Weſen und Verhalten Gottes nicht entſprechende und ſomit in Wirklichkeit nicht vorhandene hingeſtellt. Während in dem Falle Deut. 21, 8 Gottes Gnade den von ihm ſelbſt angeordneten ſtellvertretenden Straftod eines Thieres als Surrogat für die nicht vollziehbare Strafe des ſchuldigen Mörders gelten ließ, nimmt er den ſtellvertretenden Straftod, den der unſchuldige Vertreter der Schuldigen ihm zur Begütigung ſeines Zornes anbietet, nicht an. Auch hierin gibt ſich die Reinheit des altteſtamentlichen Gottesbewußtſeins kund; denn die Annahme des Anerbietens würde einerſeits den Zorn Gottes als etwas Pathologiſches erſcheinen laſſen und andrerſeits dem opferwilligen Verhalten Moſis eine ihm innewohnende Kraft, Gott zu begütigen und umzuſtimmen, zuſchreiben. Dagegen erweiſt ſich die Fürbitte Moſis wenigſtens in ſo weit als wirkſam und לְכַפֵּר dienend, als Gott das Volk nicht vernichtet und die Beſtrafung der Schuldigen langmüthig vertagt.

Die übrigen Fälle außerordentlicher Sühne, welche im Pentateuch vorkommen, stehen in der Mitte zwischen der außergottesdienstlichen und der gottesdienstlichen Verwendungsweise des Terminus כִּפֶּר. Namentlich macht sich der gottesdienstliche Sprachgebrauch schon darin geltend, daß nicht die Sünden, sondern die Personen Object des Bedeckens sind; in welchem Sinne, das wird unten zu erörtern sein.

Theils an die eben besprochene Stelle, theils an diejenigen, welche von der Bedeckung unschuldig vergossenen Blutes handeln, schließt sich zunächst Num. 25, 13 an. Auch hier ist es abgöttischer Bundesbruch, welcher den vernichtenden Zorn Jehova's gegen Israel (V. 3) erregt und eine große Plage zur Folge hat (V. 8. 9). Als Mittel um eine Zurückwendung des Zorns von Israel zu erwirken, wird zuerst — wie in 2 Sam. 21 (vgl. Ex. 32, 25 ff.) — die öffentliche Aufhängung aller Häupter des Volkes für Jehova, also die an allen Repräsentanten Israels vollzogene Todesstrafe in Aussicht genommen. Nachdem aber die Plage schon viele Tausende hingerafft hat, wendet der Priester Pinehas dadurch, daß er im Eifer für seinen Gott (V. 13) sich selbst zum Organ des göttlichen Zorneifers gegen zwei den Frevel auf die Spitze treibende Hauptschuldige macht den Grimm Gottes von dem übrigen Volke zurück, so daß die Plage zurückgehalten wird (V. 8), und Gott das Volk nicht in seinem Eifer aufreibt (V. 11); und so ist diese Eiferthat des mit voller Entschiedenheit auf Gottes Seite und den Abtrünnigen als Organ des Strafeifers Gottes gegenübertretenden Priesters eine (schützende) Bedeckung des übrigen Volkes. Daß der Priester Vermittler der göttlichen Gnade ist, kommt hier nicht in Betracht; Pinehas ist noch nicht Hoheprieſter; und erst sein Eifer für Gott erweist ihn des in seinem Geschlecht forterbenden ewigen Priestertums würdig. Nur allenfalls sofern die Priester als Bewahrer des Gesetzes auch gerichtliche Urtheile zu fällen haben (Deut. 21, 5), könnte sein Priestercharakter in Betracht kommen. Im wesentlichen aber nimmt er als der das Volk vor Gottes Zorneifer Bedeckende dieselbe Stellung ein, wie die Vollstrecker der Todesstrafe bei der Verdeckung des unschuldig vergossenen Blutes; und die Wirkung seiner That zu Gunsten des

Volkes iſt weſentlich darin begründet, daß Gottes Strafeifer inmitten des Volkes (V. 7) einen gefunden hat, der ſich ihm mit voller Energie als Organ darbietet und ſo das Seine thut, damit Gott wieder anerkannt und geheiligt iſt, als ein eifriger Gott, der den Abfall nicht ungeſtraft läßt [1]).

Anders liegt die Sache in dem Falle Num. 17, 11 f., wo nicht nur die Conſtruction des Verbums כִּפֶּר, ſondern auch die mit dem „Bedecken" verbundenen Vorſtellungen theilweiſe dieſelben ſind, welche wir bei der gottesdienſtlichen Sühne vorfinden werden. Weil das Volk, über die an der Rotte Korahs vollzogene Strafe murrend, ſich gegen Moſes und Aaron aufgelehnt hat, iſt grimmer Zorn (קֶצֶף) von dem in ſeiner Herrlichkeit ſichtbar gewordenen Gott ausgegangen und bedroht das Volk mit Vernichtung durch eine ſchon begonnene Plage. Da iſt es der Hoheprieſter, welcher auf Anordnung Moſis durch ein in außerordentlicher Weiſe in der Mitte der gefährdeten Gemeinde dargebrachtes, mittelſt des heiligen Altarfeuers verzehrtes Rauchopfer die (ſchützende) Bedeckung des Volkes vollzieht, in Folge deren der Plage Einhalt gethan wird (V. 13. 15 vgl. Num. 25, 8). Es iſt dies der einzige Fall, in welchem einem Opfer ſühnende Wirkung in Bezug auf eine empöreriſche Auflehnung gegen Jehova zugeſchrieben wird. In Betreff der Qualität dieſes Opfers iſt nicht zu überſehen, daß das Rauchopfer das einzige, ſpeciell dem Hoheprieſter zukommende Opfer war, welches ſo raſch, als es die Umſtände erforderten und von dem in der Mitte der Gemeinde Stehenden dargebracht werden konnte. Im übrigen kann dieſe Sühnhandlung erſt unten weiter erläutert werden.

Endlich haben wir noch die Stellen Ex. 30, 11 ff. und Num. 31, 50 in's Auge zu faſſen. Nach erſterer ſoll, wenn eine Volkszählung vorgenommen wird, jeder erwachſene israelitiſche Mann einen halben Sekel Silber als Hebe für Jehova geben. Dieſer Hebe oder

---

[1]) Zu ſehr verallgemeinernd und die Analogie der übrigen Stellen, in welchen die Strafvollſtreckung bedeckende Wirkung übt, ſowie V. 4 (vgl. auch Ex. 32, 25 ff.) außer Acht laſſend, macht Ritſchl (Bd. II, S. 205 f.) die „Bedeckung" nur zur Folge der in der That des Pinehas bewährten Bundestreue.

Abgabe ist aber eigentümlich, daß sie zur (schützenden) Bedeckung der einzelnen Seelen gegeben wird; sie wird wesentlich in gleichem Sinne als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, d. h. als eine die Seele jedes einzelnen vor einem Uebel, welchem sie sonst verhaftet wäre, schützende Gabe (s. S. 10) und als כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים bezeichnet. Nach V. 12 soll nämlich die Abgabe verhüten, daß bei der Musterung eine Plage unter dem Volke entsteht. Dies beruht auf dem Glauben, daß eine solche Zählung leicht den Zorn der Gottheit errege. Wahrscheinlich ist dieser Glaube in der Annahme begründet, daß die Gottheit die Zählung als eine Aeußerung menschlichen Uebermuthes, als ein keckes Pochen auf eigene Kriegsmacht ansehen könne (vgl. 2 Sam. 24, 2 f. 10. 17); möglicherweise auch in der Vorstellung, daß in Folge der Musterung Gottes Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen gelenkt werde, so daß die Schulden und Unreinigkeiten aller ihm mehr als sonst vor Augen treten; vielleicht auch nur in der Erfahrung, daß das Zusammenströmen der Gemusterten an einen Ort oft Seuchen und große Sterblichkeit zur Folge hatte. Wie dem aber auch sei, der Glaube selbst war vorhanden [1]); das erhellt — außer unserer Stelle aus 2 Sam. 24, wo die Volkszählung von Jehova in seinem Zorn gegen Israel veranlaßt, von Joab ernstlich widerrathen und gleich nach ihrem Abschluß als schwere Versündigung von David erkannt und von Gott durch eine viele Tausende hinraffende Plage bestraft wird. — Da der Abgabe geflissentlich der Charakter einer jedem Untherthanen des Gottkönigs in gleicher Weise obliegenden Kopfsteuer gewahrt wird (V. 15), so wird man ihre vor der Plage schützende Kraft darin zu suchen haben, daß ihre Entrichtung die thatsächliche Anerkennung des Unterthanenverhältnisses ist, in Folge deren der einzelne an der schützenden und verschonenden Gnade des Gottkönigs gegen sein Eigentumsvolk theilhat. Daher wird das Geld zur Herstellung des Heiligtums verwendet (vgl. mit V. 16 Ex. 38, 25 f.), damit es den Kindern Israel als bleibende Erinnerung vor Jehova zur schützenden Bedeckung ihrer Seelen

[1]) Auf demselben beruht auch die bekannte römische Sitte, den Census immer mit dem sacrificium lustrale der sogenannten Suovetaurilia zu beschließen.

diene, d. h. es ſoll Jehova fortwährend daran erinnern, daß bei der von ihm ſelbſt befohlenen Muſterung jeder Einzelne ſich in der von ihm angeordneten Weiſe in das Schutzverhältnis des Unterthanen zu dem inmitten ſeines Volkes wohnenden Gotte geſtellt hat, und in Folge dieſer Erinnerung iſt auch die ſonſt wegen der Muſterung drohende Gefahr einer Plage verhütet. Denn die Bürgſchaft des Schutzes und der Sicherheit, welche das Volk im Ganzen an dem Heiligtum, als dem ſichtbaren Unterpfand der Gnadengegenwart ſeines Gottes hat [1]), wird durch die für das Heiligtum verwendete Abgabe gleichſam jedem einzelnen Glied des Volkes zugeeignet [2]). — Ganz dieſelbe Bedeutung hat auch die ebenfalls nach Zählung der Kriegsleute durch Vermittlung Moſis und des Hohenprieſters vollzogene Darbringung des von den Midianitern erbeuteten Goldes ſeitens der Kriegsoberſten in Num. 31, 48 ff., nur daß hier die Hebe [3]) noch unter den Begriff des קָרְבָּן fällt. Sie dient aber, in die Stiftshütte hineingebracht, ſonſt in gleicher Weiſe den Kindern Israel zur Erinnerung vor Jehova und

---

1) Eine Bedeutung, welche das Heiligtum bekanntlich auch für das religiöſe Bewußtſein der Propheten, namentlich eines Jeſaja hat; nur durch ihre einſeitige und äußerliche Auffaſſung wird der Glaube daran zum Wahn, den ein Jeremias (7, 4) bekämpfen muß.

2) Vgl. die treffenden Bemerkungen Ritſchls, Bd. II, S. 77. Gewiß hat er darin Recht, daß die ſchützende Bedeckung der Seelen durch die Kopfſteuer ſich nicht bloß auf die durch die Zählung möglicherweiſe veranlaßte Plage bezieht, ſondern eine allgemeinere und umfaſſendere Bedeutung hat, welche jene Beziehung nur einſchließt. Aber unrichtig ſucht er dieſelbe S. 205 in dem Schutz vor der vernichtenden Wirkung, welche Gottes Angeſicht auf den unberufen Nahenden übt. — Der Gedanke Knobels an eine Sühne des Volkes zum Zweck des Eintritts in das Bundesverhältnis, entſprechend den Luſtrationsgebräuchen bei der Prieſterweihe und bei dem Eintritt der Leviten in ihr Amt, iſt der Stelle fremd. Auch um „Aufnahme in das Heer Jehova's" (Keil) handelt es ſich nicht. — Die Geldmünze, welche alle Landleute bei den römiſchen Paganalien in die Hände deſſen, der die Aufſicht bei den den Schutzgottheiten des pagus dargebrachten Opfern führte, Kopf für Kopf zu bezahlen hatten, ſcheint eine ähnliche Bedeutung gehabt zu haben.

3) Von einer beſonderen Handlung des Hebens vor dem Altar (Ritſchl, Bd. II, S. 193. 201) iſt übrigens Num. 31, 52 nicht die Rede.

zur schützenden Bedeckung vor Jehova für die Seelen der Kriegsobersten, welche die Musterung vorgenommen haben. Eine lehrreiche Bestätigung obiger Bemerkungen über die Verwendung jener Kopfsteuer und dieser Weihegabe für das Heiligtum liegt in dem Umstande, daß der durch Davids Volkszählung verursachten Plage Einhalt gethan wird, indem David nach Gottes Anweisung den künftigen Tempelplatz kauft und durch Erbauung eines Altars und Darbringung von Opfern weiht. Diese gottesdienstliche Weihe der künftigen festen Wohnstätte Jehova's gewährt dem Volke schon im voraus der Plage gegenüber den Schutz, welcher ihm in Jehova's Gnadengegenwart im Tempel dargeboten war.

Bevor wir nun zu der gottesdienstlichen Sühne übergehen, fassen wir die wichtigsten Ergebnisse unserer Untersuchung über die außergottesdienstliche Verwendung des Begriffs כפר kurz zusammen. Als Grund, welcher ein כפר nöthig macht, haben wir vor allem die Verschuldung des Bundesbruchs und der Auflehnung gegen Jehova erkannt, so fern dieselbe den vernichtende Plagen sendenden Zorn Gottes erregt. Ferner erfordert die Verunreinigung des heiligen Wohnlandes Jehova's durch Blutschuld Bedeckung, weil sie eine das Volk gefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes zur Folge haben muß. Weiter hat jeder, der dem Heiligen bis zum Schauen seiner Herrlichkeit nahe gekommen ist, wegen der seiner Person anhaftenden allgemeinen Sündhaftigkeit und der lebenvernichtenden Reaction der Heiligkeit Gottes gegen dieselbe Bedeckung nöthig. Endlich wird dieselbe aber auch überhaupt durch Verschuldungen (Prov. 16) sowie durch Plagen, welche von Gott ausgehen und insbesondere durch Volkszählungen veranlaßt werden können, erfordert. — Es sind also durchweg einerseits ethische Grundbestimmungen des göttlichen Wesens: sein Eifer und Haß gegen das Böse, die Bundesbrüchigen gegenüber im Affect des Zornes auflodern, und seine ethisch aufgefaßte Heiligkeit, die gegen alle ihm nahe kommende Sündenunreinheit eine mit Vernichtung bedrohende Reaction übt, andererseits dem ethisch-religiösen Gebiet angehörige Verschuldungen und Verunreinigungen, welche die Bedeckung erfordern. Nur in dem zuletzt angeführten Fall

tritt dies weniger bestimmt an den Tag. — Die mit dem Begriff כפר verbundene Vorstellung ist in der Regel die eines dem Anblick entziehenden und dadurch unwirksam machenden Verdeckens der Sünde beziehungsweise der Blutschuld, wobei als aufzuhebende Wirkung derselben meist unmittelbar die Erregung des Zornes oder der Reaction der Heiligkeit Gottes, hinsichtlich der Blutschulden aber zunächst die Verunreinigung des heiligen Landes in's Auge gefaßt ist. Der Zweck und die Wirkung des Bedeckens ist demgemäß in letzterem Falle zunächst die Reinigung und Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters des Landes, sonst aber unmittelbar die Zurückwendung des göttlichen Zornes, oder Zurückhaltung der vernichtenden Wirkung seiner Heiligkeit, daher Erlassung verdienter Strafe und Aufhebung der im Vollzug begriffenen Gerichte, Verhütung von Plagen und Aufhören schon begonnener, kurz Sicherung gegen alle von Gott, insbesondere von seinem Zorn und von seiner Heiligkeit ausgehenden Gefährdungen; daher endlich auch Herstellung eines ungestörten Verhältnisses mit Gott, Erneuerung des Bundes (Ez. 16) oder auch Ermöglichung eines näheren Verkehres mit dem heiligen Gott (Jes. 6). — In den Fällen des Bundesbruches (und von solchen ist außerhalb des Pentateuches meist die Rede, wo der Terminus כפר gebraucht ist) ist die Bedeckung der Sünde in der Regel einfach als ein von Gott selbst in seiner sündenvergebenden Gnade vollzogener Act gedacht, ohne daß derselbe näher bestimmt oder auf ein besonderes Bedeckungsmittel hingedeutet ist. Jedoch muß hier noch hervorgehoben werden, daß diese Bedeckung, wo bundesbrüchige Auflehnung gegen Gott stattgefunden hat, immer erst dann eintritt, wenn das Gericht eine Zeit lang gedauert hat, so daß beide einander entgegengesetzten Pole des sittlichen Wesens Gottes sich in seinem Verhalten zu den Schuldigen geltend machen: zuerst der Eifer, der nicht ungestraft läßt, und nach demselben und als das dem Bundesvolk gegenüber überwiegende die Gnade, welche Sünde vergibt. — Dem entspricht es nun, daß in einzelnen Fällen die „Bedeckung" geradezu davon abhängig gemacht ist, beziehungsweise darin besteht, daß Gottes Strafeifer in der Gemeinde die Organe findet, welche an dem Schuldigen oder an vorzugsweise

Schuldigen die Strafe vollziehen. Indem diese der Gemeinde angehörigen Organe, gleichsam als deren Vertreter, Gott als einen Gott, der den Frevel haßt und die Schuld nicht ungestraft lassen will, anerkennen und heiligen, vollziehen sie freilich nicht zu Gunsten der bestraften Schuldigen, wol aber zu Gunsten des übrigen Volkes die vor weiterer Bethätigung des göttlichen Strafeifers schützende Bedeckung. Insbesondere wird die Bedeckung von Blutschulden ordnungsmäßig durch den Vollzug der Todesstrafe an dem Schuldigen bewirkt. Als Mittel der Bedeckung erscheint in diesen und in ähnlichen Fällen (Num. 25) einfach die dem göttlichen Strafeifer geleistete Genugthuung; und nur bei bloß stellvertretendem Strafvollzug an einem Thiere muß die Bedeckung der Blutschuld von der Gnade des Bundesgottes erfleht werden (Deut. 21). — Die dem Eigentumsvolk gegenüber überwiegende, zur Sündenvergebung bereite Gnade Gottes hat aber zur Folge, daß die „Bedeckung", möge sie als Verdeckung der Sünde oder als schützende Bedeckung von Personen gedacht sein, auch in anderer Weise bewirkt werden kann. Zunächst kann Gott das von ihm geforderte Verhalten des Menschen zu ihm selbst (Jes. 27) und zu den Nebenmenschen (Prov. 16) zur Bedingung der Bedeckung früherer Verschuldung machen, und in so fern kann solches bundesmäßige Verhalten als das Mittel angesehen werden, durch welches der Mensch seine Schuld bedeckt. Sodann ist die Fürbitte von Gott nahestehenden, für das Volk eintretenden Männern, wie des Bundesmittlers Moses, ein wirksames Bedeckungsmittel der Sünden, indem sich Jehova dadurch zur Vergebung derselben bestimmen läßt (Ex. 32). Ferner haben die mit dem Gottesdienst in nächster Beziehung stehenden, ständigen Institutionen: das Priestertum, das Opferinstitut und das Heiligtum auch für die außergottesdienstliche und außerordentliche Sühne ihre Bedeutung. Die Assistenz der Priester gibt, wenn Blutschuld nicht ordnungsmäßig verdeckt werden kann, dem Gebet um gnädige Verdeckung derselben die Gewähr der Erhörung (Deut. 21); durch Moses, den Bundesmittler, und den Hohepriester wird ein sühnendes Weihgeschenk der Kriegsobersten (Num. 31) in das Heiligtum verbracht; und selbst in einem Falle empörerischer Auflehnung gegen Jehova, kann der Hohepriester kraft

seiner amtlichen Mittlerstellung außerordentlicherweise die Bedeckung vollziehen (Num. 17). Dabei dient ihm ein Rauchopfer als Mittel; und so trägt auch in einem anderen Falle die Darbringung von Brand- und Friedensopfern an ihrem Theil dazu bei, daß Jehova sich erbitten läßt, einer Plage Einhalt zu thun (2 Sam. 24, 25). Endlich bietet auch das Heiligtum, als Stätte der Gnadengegenwart des Bundesgottes, dem Volke schützende Bedeckung gegen Plagen (2 Sam. 24), und der Einzelne wird derselben theilhaftig, indem die Kopfsteuer, durch deren Entrichtung er bei Musterungen sich als Unterthanen des Gottkönigs bekennt, oder die Weihegabe, die er darbringt, zu bleibender Erinnerung vor Jehova für die Gotteswohnung verwendet wird (Ex. 30. Num. 31). — Wo es sich endlich um die Weihe zu einem in näheren Verkehr mit dem heiligen Gott bringenden Beruf handelt, da ist die von Gott veranstaltete Mittheilung des Heiligkeitscharakters zugleich reinigende Verdeckung der dem Berufenen anhaftenden allgemeinen Sündenunreinheit (Jes. 6). — Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß die Bedeckung nur in solchen Fällen, wo sie weder dem Bundesbruch und der Auflehnung gegen Jehova noch einer Blutschuld gilt, ohne irgend eine vorhergehende oder mit ihr verbundene, von Gott oder von Menschen ausgehende thatsächliche Erweisung des göttlichen Strafeifers zu Stande kommt.

Im gesetzlich geordneten Gottesdienst müssen die mit dem Terminus כפר verbundenen Vorstellungen eine sehr große, umfassende und tief in dem religiösen Bewußtsein Israels wurzelnde Bedeutung haben. Es muß damit ein Hauptzweck der gottesdienstlichen Institutionen und Handlungen bezeichnet sein. Das läßt schon seine so überaus häufige und manigfaltige Verwendung schließen. Die mit ihm verbundenen Vorstellungen werden im Vergleich mit den bisher erörterten nicht ganz verschiedenartig sein können, werden vielmehr von der Art sein müssen, daß sich die letzteren an sie anknüpfen oder sich aus ihnen haben entwickeln können; und gewisse Grundanschauungen werden beiden gemeinsam sein. Anderseits muß aber das Wesen und der Charakter des gottesdienstlichen

Verkehrs zwischen dem erwählten Eigentumsvolk und seinem Gotte, da derselbe den Bestand des Bundesverhältnisses voraussetzt, auch bestimmte Unterschiede begründen; und außerdem können solche möglicherweise auch darin begründet sein, daß die in der Gottesdienstordnung verkörperten Vorstellungen einer früheren unvollkommeneren Entwicklungsstufe der religiösen Anschauungen Israels angehören.

Ein wichtiger Unterschied liegt jeden Falls darin, daß hier das כפר weder durch Bundesbruch und Auflehnung gegen Jehova, noch durch Blutschulden erfordert ist; denn alle בְּיָד רָמָה begangenen Verschuldungen und alle Verbrechen, für welche das Gesetz bestimmte Strafen festgesetzt hat, liegen außerhalb der Sphäre, auf welche sich die Wirkung der im gesetzlich geordneten Gottesdienst dargebrachten Opfer erstreckt. Daher kann auch der Zweck und die Wirkung des gottesdienstlichen כפר *nicht* die Zurückwendung des göttlichen *Zornes* sein; nur außerordentlicher Weise, wie in dem Falle Num. 17, kann Gottes Gnade einem Opfer eine solche Wirkung beilegen. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß auch hier wenigstens die *Verhütung* des Entbrennens des Gotteszornes Zweck des כפר sein kann (s. unten).

Auf andere Unterschiede weist schon die Verschiedenheit des gottesdienstlichen Sprachgebrauchs von dem sonst im A. T. herrschenden hin. *Object* des Bedeckens sind hier *nie* die Sünden, sondern vor allem und weitaus in den meisten Fällen *die Personen*, welchen das כפר zu gute kommt, oder bestimmter ihre *Seelen* (Lev. 17, 11 vgl. Ex. 30, 15 f. Num. 31, 50), wobei in der Regel die Präp. -עַל (so außerhalb des Gesetzes auch Ez. 45, 15. 1 Chr. 6, 34. 2 Chr. 29, 24. Neh. 10, 34), einigemale aber auch das significantere (S. 24) בְּעַד (Lev. 9, 7. 16, 6. 11. 17. 24 und so auch Ez. 45, 17. 2 Chr. 30, 18 f.) gebraucht ist. Man hat dieses כפר עליו als eine bloße Abbreviatur für כפר על-חטאת נפשו ansehen wollen [1]), und sich dafür theils auf den sonst im A. T. herrschenden Sprachgebrauch, theils darauf berufen,

[1]) *Rosenmüller* im II. Exkurs zu Levit.; *Bähr*, Symbolik, Bd. II, S. 204; *Kurtz* a. a. O., S. 48; früher auch *Keil*, Archäologie, 1. Aufl., S. 208 u. a.

daß wo vom Sünd- und vom Schuldopfer die Rede iſt, dem כפר עליו manchmal noch ein עַל־חַטָּאתוֹ hinzugefügt iſt (Lev. 4, 35. 5, 13. — Lev. 5, 18. 26. 19, 22); dieſes zweite עַל־ faßte man nämlich in localem Sinne und als nähere Beſtimmung des erſten auf (wie in Num. 35, 33, u. Ez. 16, 63 das zweite לְ das erſte näher beſtimmt). Dann wäre die Bedeckung der Perſonen — genauer bezeichnet — doch wieder eine dem Anblick entziehende und dadurch unwirkſam machende Verdeckung ihrer Sünden. Wir werden unten zu prüfen haben, ob jenes עַל־חַטָּאתוֹ wirklich in der angegebenen Weiſe verſtanden werden darf. Aber ſelbſt wenn dies der Fall wäre, ſo hätte man doch kein Recht, eine Formel, welche in allgemeinſter und umfaſſendſter Weiſe angewendet wird, nach einer Ausdrucksweiſe und Vorſtellung zu deuten, welche *nur* als dem Sünd- und dem Schuldopfer angehörig nachgewieſen werden kann. Ohnehin hat die Annahme jener Abbreviatur wenig Wahrſcheinlichkeit; auch die Analogie des כְּסוּי חַטָּאָה in Pſ. 32, 1 (vgl. S. 13) kann man *nicht* zu ihren Gunſten geltend machen; denn hier iſt die Abbreviatur durch die Participialconſtruction motivirt, kann alſo ihre ſonſtige Anwendbarkeit nicht erweiſen. Jeden Falls liegt es ſehr viel näher, bei der fraglichen Conſtruction einfach an ein *vor Gefährdung ſchützendes Ueberdecken der Perſonen* zu denken. Wird doch auch das Verbum גנן in ganz gleicher Weiſe gewöhnlich mit עַל־, aber auch mit בְּעַד (ſo Sach. 12, 8) conſtruirt. Eine Beſtätigung dieſer nächſtliegenden Auffaſſung liegt darin, daß die Kopfſteuer, welche als כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים die Seelen deckt, zugleich als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ bezeichnet wird (Ex. 30, 11 ff.), alſo als die Seele *ſchützend* deckende Gabe (vgl. S. 10). Und — was die Hauptſache iſt — in unſerer ganzen bisherigen Unterſuchung haben wir gefunden, daß der mit dem Terminus כפר bezeichnete Act immer, und zwar auch da, wo Object des Bedeckens die Sünden oder Blutſchulden ſind, den Perſonen zum Schutz gegen von Gott ausgehende Gefährdungen dienen ſoll. Wenn nun im gottesdienſtlichen Sprachgebrauch conſtant von einem Bedecken der Perſonen die Rede iſt, ſo werden wir nur urtheilen können, daß damit nichts anderes als dieſer *allgemeine*, überall nachweisbare Zweck des Bedeckens ausgedrückt werden ſoll. Alle

näheren Bestimmungen der Vorstellung aber müssen der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. — Ausschließlich in Bezug auf das Sündopfer kommt daneben auch noch eine andere Construction vor, bei welcher die Altäre, das Allerheiligste, das Stiftszelt, das Tempelhaus, mit einem Wort die Heiligtümer, Object des Bedeckens sind; einmal bei einer Reinigungscärimonie ist diese Construction auch auf das Privatwohnhaus angewendet. Auch hier wird das Object dem Verbum in der Regel mit -על beigegeben, so daß also die sinnliche Vorstellung des Deckens über etwas festgehalten ist (Ex. 29, 36. 37. 30, 10. Lev. 8, 15. 14, 53. 16, 16. 18); manchmal steht es aber auch im Accus. (Lev. 16, 20. 33. Ez. 43, 20. 26. 45, 20), eine Construction, die (abgesehen von Deut. 32, 43) nur in diesem Falle vorkommt [1]), was jeden Falls irgendwie damit zusammenhängen muß, daß die Vorstellung des Ueberdeckens eine andere Bedeutung hat, wo die Heiligtümer, als wo die Personen Object sind.

Ein anderer augenfälliger Unterschied zwischen der außergottesdienstlichen und der gottesdienstlichen Verwendung des Terminus כפר liegt darin, daß bei der letzteren nie Gott, sondern regelmäßig der Priester das handelnde Subject ist. Fälle, in welchen Moses als Bundesmittler allein oder mit dem Hohepriester handelndes Subject ist, bilden keine wirkliche Ausnahme. Nur in einer einzigen Stelle erscheint Gott als das thätige Subject, nämlich in 2 Chr. 30, 18 f. Aber auch hier handelt es sich um einen Fall, der außerhalb der gesetzlichen Gottesdienstordnung liegt. Hiskia wünscht nämlich die Betheiligung vormaliger Bürger des Zehnstämmereichs an der allgemeinen Passahfeier, obschon diese nicht mehr im Stande sind, sich vorher dem Gesetz gemäß zu reinigen. Ohne die vorherige gesetzliche Reinigungscärimonie würde aber ihre Unreinheit bei Begehung der heiligen Feier für sie gefährlich. Da wird denn die ordnungsmäßige Reinigung dadurch ersetzt,

1) Vgl. bes. Lev. 16, 33, wo in einem und demselben Vers und mit Bezug auf dieselben Sühnhandlungen כפר die Heiligtümer im Accus., die Personen aber mit על- zum Object hat. — Nicht hierher gehören die Stellen Lev. 6, 23. 16, 17. 27, wo das ב in בקדש local gemeint ist. — Ueber Lev. 16, 10 s. unten.

daß der Bundesgott in seiner Güte auf die Fürbitte des Königs hin und in Anbetracht dessen, daß sie ernstlich Jehova suchen, ihnen schützende Bedeckung gewährt und dadurch die gefährdenden Folgen ihrer Unreinheit aufhebt, sie also wie von derselben Gereinigte ansieht und behandelt (so ist das „Heilen" gemeint). Wir sehen also: nur außerhalb des Bereichs der gesetzlichen Gottesdienstordnung muß die „Bedeckung" unmittelbar von Gott selbst erfleht und gewährt werden, sei es, daß sie durch Verschuldungen erfordert wird, die nach dem Gesetz überhaupt nicht sühnbar sind, sei es, daß irgend eine cärimonielle Anforderung des Gesetzes nicht erfüllt werden konnte. Aehnlich haben wir oben gefunden, daß auch im Falle der Blutschuld die erflehte Gnade des Bundesgottes einen unvermeidlichen Mangel der ordnungsmäßigen Sühne ergänzen muß (S. 22). Die ordnungsmäßige Sühne dagegen wird, wie im letzteren Falle durch die gesetzlichen Vollstrecker der Todesstrafe, so im Gottesdienst durch die Priester vollzogen; und zwar haben sie ausschließlich Macht, Recht und Pflicht, die „Bedeckung" in wirksamer Weise zu vollziehen. Selbstverständlich kann ihnen dies Vermögen nur so eigen sein, daß die Wirksamkeit ihrer לְכַפֵּר dienenden Handlungen schließlich in dem freien Gnadenwillen Jehova's, resp. in der ausdrücklichen Kundmachung desselben begründet ist (S. 12). Aber wie die Vollstrecker der Todesstrafe als Organe des göttlichen Strafeifers vermöge der ein- und für allemal festgestellten Rechtsordnung des Gottesreiches Blutschulden zu bedecken vermögen, so haben die Priester vermöge der nicht minder festen, von dem Bundesgotte aufgerichteten gottesdienstlichen Gnadenordnung ein- und für allemal die Vollmacht erhalten, durch ihre genau vorgeschriebene amtliche Mittlerthätigkeit den zu Gott Nahenden schützende Bedeckung vor den Gefährdungen zu erwirken, welche von Gott ausgehen können. Näher beruht diese Bedeutung und Wirkung ihrer priesterlichen Handlungen vor allem auf ihrer Erwählung, welche sie zu den ausschließlich zur Vertretung der Gemeinde vor Gott bevollmächtigten [1]) Dienern

[1]) Der Grundsatz, daß es Gottes unantastbare Prärogative ist, den zu bestimmen, welcher Vertreter der Gemeinde vor ihm sein soll, wird bekanntlich im Gesetz auf's strengste geltend gemacht.

Jehova's gemacht hat, und auf ihrer durch diese Erwählung begründeten und ihnen das Nahen zu Gott ermöglichenden besonderen Heiligkeit. Zu diesem Allgemeinen kommt die besondere göttliche Beauftragung mit den zur „Bedeckung vor Jehova" dienenden Handlungen hinzu; denn die Vollziehung dieser ist eine der hauptsächlichsten Amtsfunctionen, welche ihnen übertragen worden sind (vgl. 1 Chr. 6, 34). — Von mehr untergeordneter Bedeutung für die Wirksamkeit der Bedeckung ist endlich, daß nach Num. 18, 1 der Hohepriester, die Priester und die Leviten die Verschuldung am Heiligtum, und zwar erstere bestimmter die Verschuldung in Bezug auf ihr Priesteramt, die letzteren nach V. 23 die in dem ihnen obliegenden Dienst an der Stiftshütte vorgekommene Verschuldung, und nach Ex. 28, 38 der Hohepriester insbesondere die Verschuldung an allem Heiligen, d. h. an allen heiligen Gaben, welche die Kinder Israel heiligen, tragen sollen. Bei dieser Verschuldung hat man nämlich keineswegs — wie man gewöhnlich meint — an eine in Folge der Sündenunreinheit des Volkes den Darbringungen desselben anhaftende und das Heiligtum befleckende Schuld zu denken, welche die Priester und insbesondere der Hohepriester auf sich nehmen und kraft ihrer Heiligkeit tilgen [1]); vielmehr ist, wie aus den Stellen Num. 18 deutlich erhellt, lediglich an Verschuldungen zu denken, welche durch Abweichungen von den cärimoniellen Vorschriften im Dienst des Heiligtums und in der Darbringung der Opfergaben bestehen. Weil nämlich jeder gottesdienstlichen Handlung ihre Bedeutung und Wirkung ausschließlich durch Gottes eigene Willenserklärung beigelegt ist (S. 12), so ist auch die allergenaueste Befolgung der das Heiligtum und die heiligen Darbringungen betreffenden Vorschriften Gottes für die Wohlgefälligkeit des Gottesdienstes erforderlich. Für die genaue Beobachtung dieser Vorschriften ist nun nicht das Volk, sondern sind nur die Leviten und die Priester nach Maßgabe des ihnen übertragenen Berufes verantwortlich. Vor-

---

[1]) So noch Keil im Comment. z. d. St. u. Archäologie, 2. Aufl., S. 192; Oehler, Alttest. Theol., Bd. I, S. 329. 333 u. a.; im wesentlichen auch Bähr, Symbolik, Bd. II, S. 144 ff.

sätzliche oder leichtfertige Abweichungen müßten sie büßen; aber auch unter den leicht aus Versehen vorgekommenen oder ganz unbemerkt gebliebenen soll das Volk nicht leiden. Sie trägt der Hohepriester, und ihm als dem heiligen mittlerischen Vertreter des Volkes sieht sie Jehova nach. So ist die gottverliehene und durch die Inschrift seines Diadems bezeugte Heiligkeit des Hohepriesters dem Volke eine Bürgschaft für seine Wohlgefälligkeit vor Jehova trotz der bei der Darbringung seiner Gaben etwa mit unterlaufenen Verfehlungen gegen die Vorschriften der Gottesdienstordnung [1]). Und in dieser Beziehung ist dies Tragen der Verschuldungen am Heiligtum seitens des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten allerdings auch für die Wirksamkeit der לְכַפֵּר dienenden Handlungen von Bedeutung. — Viel wichtiger aber ist unser allgemeines Ergebnis: die schützende Bedeckung, welcher die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder beim Nahen zu dem heiligen Gott bedürfen, kann ihnen nach der von dem Bundesgott selbst festgestellten Gottesdienstordnung nur durch die priesterliche Mittlerthätigkeit der in Folge ihrer besonderen Erwählung mit einem höheren Grade der Heiligkeit bekleideten Vertreter der Gemeinde zu Theil werden. Je ausschließlicher dabei nur den Priestern die Befugnis zuerkannt ist, die zur Erreichung jenes Zweckes dienenden Handlungen zu vollziehen, um so sicherer ist zu folgern, einerseits daß diese Veranstaltung auf die Wahrung der Heiligkeit Gottes im Verkehr mit seinem Eigentumsvolk abzielt, und anderseits, daß das Bedürfnis der Gemeinde nach schützender Bedeckung wesentlich in einem Mangel an Heiligkeit begründet ist, indem die allgemeine Erwählung für sich allein noch keinen für das gottesdienstliche Nahen zu dem Heiligen Israels ausreichenden Heiligkeitscharakter ertheilt. — Selbstverständlich hat übrigens die priesterliche Mittlerthätigkeit ordnungsmäßig nur in dem durch die Gottesdienstgesetze genau abgegrenzten Bereich die Wirkung schützender Bedeckung. Doch ist bei der Bedeutung, welche das Mittleramt der Priesterschaft und besonders des Hohepriesters da-

[1]) Wesentlich richtig ist der Sinn der Stellen schon von Rosenmüller, von Knobel und auch von Ritschl (Bd. II, S. 190) erläutert. Ungenau ist es aber, wenn z. B. Knobel zu Ex. 28, 38 an cärimonielle Verfehlungen der darbringenden Israeliten denkt.

durch für das ganze gottesdienstliche Leben des Volkes hat, begreiflich, daß außerordentlicherweise die Gnade des Bundesgottes jene Wirkung auch einmal über diesen Bereich hinausreichen lassen kann, wofür wir namentlich in Num. 17 einen Beleg fanden.

Schon oben ist erwähnt worden, daß außer den Priestern auch die Leviten an ihrem Theile die Verschuldung am Heiligtum zu tragen haben; in einer Stelle Num. 8, 19 erscheinen sie nun auch an der schützenden Bedeckung des Volkes betheiligt. Nicht als ob ihre einzelnen Dienstleistungen am Heiligtume eine solche Bedeutung hätten [1])! Die לְכַפֵּר dienenden gottesdienstlichen Handlungen sind ausschließlich Sache der Priester. Vielmehr kommt ganz allgemein die Stellung in Betracht, welche die Leviten als die aus dem übrigen Volk ausgesonderten und geheiligten, die Stelle der Erstgeborenen vertretenden Hörigen Jehova's im Organismus der Theokratie einnehmen, insbesondere ihre Mittelstellung zwischen dem Heiligtum und dem Volke, vermöge deren das Volk nie unmittelbar mit dem Heiligtum in Berührung kommt (vgl. Num. 1, 53). Kraft dieser auf göttlicher Anordnung beruhenden Mittelstellung verhüten sie, daß keine Plage über die Israeliten kommt, wie geschähe, wenn diese zum Heiligtum nahen würden [2]). Alles unbefugte Nahen zu dem Heiligtum hat nämlich wesentlich dieselbe Folge, wie der Bundesbruch; als eine Nichtachtung der heiligen Majestät Gottes erregt es Tod bringenden (Num. 18, 22) Zorn (Num. 1, 53), in welchem Gott durch die von ihm ausgehenden vernichtenden Plagen

---

[1]) Von dieser Berufsaufgabe der Leviten ist das לְכַפֵּר als eine zweite, relativ selbständige Bestimmung derselben durch das vorgesetzte ו deutlich unterschieden. Ritschls Bemerkungen darüber (Bd. II, S. 193. 194) sind ungenau. Nur etwa in dem 2 Chr. 30, 16 f. als eine durch die Unreinheit vieler im Volk motivirte Ausnahme, später aber auch als Regel (2 Chr. 35, 6. 11. Esr. 6, 20) vorkommenden Schlachten der Passahlämmer durch die Leviten kann man allenfalls eine im weiteren Sinne des Wortes לְכַפֵּר dienende Function finden, obschon der Ausdruck davon nicht gebraucht ist.

[2]) In diesem Sinn ist nach den erläuternden Parallelen Num. 1, 51. 53 (vgl. 3, 10) und 18, 22 f. das בְּנִגַּשׁ zu verstehen. Unrichtig Ritschl, Bd. II, S. 205.

ſeine Heiligkeit wahrt (vgl. 1 Sam. 6, 19 f. 2 Sam. 6, 7). Wie in den Fällen des Bundesbruchs die Zurückwendung, ſo iſt in unſerem Fall die Verhütung des Gotteszorns Zweck und Wirkung des כִּפֶּר. Daß aber beſondere Anordnung getroffen wird durch das Zwiſcheneintreten der Leviten zwiſchen das Volk und das Heiligtum, verbunden mit jener alleinigen Verantwortlichkeit der Leviten für den Dienſt an dem letzteren (ſ. oben), das Volk vor dieſer Gefahr zu ſchützen, das zielt offenbar wieder auf die Wahrung der Heiligkeit Gottes in dem bundesmäßigen Verkehr mit ſeinem Eigentumsvolk ab, und iſt durch die Mangelhaftigkeit der dem Volk im ganzen eigenen Heiligkeit erfordert.

Wir wenden uns nun zur Unterſuchung über die regelmäßig mit der Präp. בְּ bezeichneten (Ex. 29, 33. Lev. 5, 16. 7, 7. 17, 11. 19, 22. Num. 5, 8. 1 Sam. 3, 14; vgl. Num. 35, 33. 2 Sam. 21, 3. Prov. 16, 6) Mittel, durch welche, und über die prieſterlichen Amtshandlungen, in welchen die Capparah im Gottesdienſte vollzogen wird. Geſtützt auf Lev. 17, 11 und auf den talmudiſchen Kanon (Sebach. 6, 1) אֵין כַּפָּרָה אֶלָּא בְּדָם, der ſchon Hebr. 9, 22 ausgeſprochen iſt, hat man lange allzu einſeitig das Blut der Opferthiere als das Sühnmittel angeſehen; nur von einzelnen, wie z. B. Knobel (zu Lev. 1, 4) und Keil (zu Lev. 1, 4) iſt dieſe Einſeitigkeit erkannt und berichtigt worden. Im Anſchluß an ſolche Vorgänger ſtellt Ritſchl (Bd. II, S. 187) den Satz auf: die ſpecifiſche Wirkung des „Bedeckens" der Perſonen gelte für den ganzen Umfang der geſetzlichen Opferarten, auch für die Friedensopfer [1]) und für die Speis- und Rauchopfer, wie Ez. 45, 15. 17. Num. 17, 11 f. u. 1 Chr. 6, 34 beweiſe. Und ſeine Ergänzung erhält dieſer Satz durch den anderen (Bd. II, S. 192 ff.): die „Bedeckung" werde regelmäßig durch die prieſterlichen Handlungen der Blutſprengung und der Verbrennung der Altarſtücke, alſo durch die zwei für die Opferhingabe an Gott weſentlichſten Handlungen vollzogen; aber auch alle anderen

---

[1]) In Bezug auf dieſe ſtellt es Keil noch in der 2. Auflage ſeiner Archäologie (S. 223) in Abrede.

priesterlichen Opferfunctionen dienten an ihrem Theile demselben Zwecke (vgl. 1 Chr. 6, 34); ja in zweiter Linie auch die untergeordneten Dienstleistungen der Leviten. Indes bedürfen, auch abgesehen von dem letzteren Punkt, der schon vorhin erörtert worden ist, diese Sätze einer genaueren Bestimmung, Einschränkung und Ergänzung, wenn die Untersuchung nicht auf Irrwege gerathen soll.

Wer alle hier in Betracht kommenden Stellen überblickt, wird zuvörderst anerkennen, daß es *ganz von dem freien Ermessen* Gottes abhängt, welchen Darbringungen er die Wirkung schützender Bedeckung für die vor seinem Angesicht erscheinenden Personen beilegen will. An und für sich kann nicht nur jedes Opfer, von welcher Beschaffenheit es auch sei, sondern auch jede andre Gott dargebrachte Gabe diese Wirkung üben; denn es gibt nichts, dem dieselbe schon an und für sich, seinem Wesen und seiner Natur nach eigen wäre; vielmehr ist das erste, wesentlichste und allein unumgänglich nothwendige Erfordernis zu derselben, daß Gott selbst die ausdrückliche Erklärung und Anweisung gegeben hat, es solle diese oder jene Gabe dargebracht werden, um der schützenden Bedeckung theilhaftig zu werden, oder daß er in außerordentlichen Fällen wenigstens das in der Hoffnung auf seine Gnade versuchte Mittel acceptirt und wie ein von ihm selbst vorgeschriebenes gelten läßt. — Indes ist die Verwendung von in Gold und Silber bestehenden Abgaben oder Weihgeschenken für den Zweck schützender Bedeckung auf den schon oben erörterten Fall der Volkszählungen beschränkt. Im Gottesdienst selbst dienen jenem Zweck *nur eigentliche Opfergaben*.

In manchen Stellen wird nun *dem ganzen Institut* der für das Volk darzubringenden blutigen und unblutigen Opfer oder auch einer aus verschiedenartigen Opfern zusammengesetzten Opferhandlung *im ganzen* die Wirkung schützender Bedeckung zugeschrieben; und dann werden neben Sünd- und Brandopfern — darin hat Ritschl Recht — auch Friedens- und Speisopfer mit aufgeführt; so Lev. 9, 7 ff. 14, 20. 31. Ez. 45, 15. 17 (vgl. 2 Chr. 29, 7 ff.); auch die sonst andersartige Stelle 1 Sam. 3, 14 gehört hieher, sofern hier die Ausdrücke זֶבַח וּמִנְחָה, wie in Jes. 19, 21. Am. 5, 25. Dan. 9, 27, summarische Bezeichnung aller Arten der

geſetzlichen Opfer [1]) ſind, ſofern alſo auch hier das ganze Opferinſtitut als Mittel zunächſt für die Verdeckung der Schuld, weiterhin aber für die ſchützende Bedeckung der Schuldigen in Betracht genommen iſt. — Es wäre nun aber offenbar unlogiſch, hieraus zu folgern, daß auch den Friedens- und unblutigen Opfern *für ſich allein* die Wirkung ſchützender Bedeckung eigen ſei. Da ſie in dieſen Stellen *nur in Verbindung* mit andern blutigen Opfern, denen dieſe Wirkung auch für ſich allein eigen iſt (ſ. unten), ja meiſt in Verbindung mit Sündopfern genannt werden, ſo bleibt neben jener Möglichkeit auch noch die andere, daß ihnen *nur als Beſtandtheilen* der ganzen Opferhandlung, beziehungsweiſe des ganzen Opferinſtituts, mit andern Worten *nur vermöge ihrer Verbindung mit jenen blutigen Opfern* zu einem Ganzen, die dieſem Ganzen eigene Wirkung mit zugeſchrieben wird, und ſie ſtänden dann zu jenen blutigen Opfern weſentlich in demſelben Verhältnis, wie die Speis- und Trankopferzugaben zu dem Brandopfer. Jene Annahme könnte alſo nur dann als begründet anerkannt werden, wenn ſich nachweiſen ließe, daß die Friedens- und die unblutigen Opfer auch für ſich allein ſchützende Bedeckung gewähren. Als Beleg dafür könnte man anführen, daß bei der Prieſterweihe der im allgemeinen zu den Friedensopfern gehörige Füllopferwidder und die Brotkuchen (Ex. 29, 33) und bei dem geneſenen Ausſätzigen nicht bloß das Schuldopferblut, ſondern auch alle bei ſeiner Reinigung dargebrachten Opfer mit Einſchluß des Speisopfers (Lev. 14, 19. 20. 21. 31) לְכַפֵּר dienen. Aber auch dabei wäre eine unlogiſche Folgerung im Spiel. Man hat nämlich zu beachten, daß hier *Reinigungs- und Weihecärimonien* vorliegen; dieſen iſt *als ſolchen* die Wirkung ſchützender

[1]) Die Beweisführung Ritſchls (Bd. II, S. 197 f.), nach welcher in dieſer Stelle nicht von den geſetzlichen, ſondern nur von außerordentlichen Opfern die Rede ſein ſoll, iſt nicht überzeugend. Der beſchworene Gottesſpruch ſetzt freilich nicht voraus, daß die geſetzlichen Opfer *ſonſt* auch Verſündigungen von dem Charakter der von Eli's Söhnen begangenen zu ſühnen vermögen; aber er iſt einfach eine nachdrückliche Erklärung darüber, daß die Verſündigungen der Söhne Eli's in die Kategorie der durch Opfer nicht ſühnbaren gehören (vgl. Jeſ. 22, 14).

Bedeckung eigen; darum dienen bei der Prieſterweihe überhaupt die ganzen ſiebentägigen Weihecärimonien (Lev. 8, 34), und bei der Reinigung des geneſenen Ausſätzigen auch das Oel, mit dem ihm Ohr, Hand und Fuß beſtrichen und ſein Haupt begoſſen wird (Lev. 14, 18. 29), לְכַפֵּר; und darum wird bei der Reinigung und Entſündigung des mit dem Ausſatz behaftet geweſenen Hauſes allem was dazu verwendet und dabei gethan worden iſt, die durch den Terminus כִּפֶּר bezeichnete Wirkung zugeſchrieben, obſchon hier eine Opferdarbringung gar nicht ſtattfindet (Lev. 14, 52 f.). Wir werden alſo aus jenen Stellen nur folgern dürfen, daß an der den Reinigungs- und Weihecärimonien als ſolchen eigenen Kraft ſchützende Bedeckung zu gewähren, auch die einen Beſtandtheil derſelben bildenden Friedens- und unblutigen Opfer participiren.

Hinſichtlich der unblutigen Opfer können die außerhalb der geſetzlichen Opferordnung liegenden Fälle Num. 17, 11 ff., wo der Hoheprieſter aus beſonderem Grunde (S. 27) mittelſt eines Rauchopfers die das Volk vor dem vernichtenden Gotteszorn ſchützende Bedeckung vollzieht, und 1 Sam. 26, 19, wo von einem Speisopfer verſöhnende Wirkung erhofft wird (ohne daß übrigens der Terminus כִּפֶּר gebraucht iſt), nur beweiſen, daß die Beſchaffenheit des unblutigen Opfers kein Hindernis dafür iſt, daß es unter Umſtänden in ſolcher Abſicht und mit ſolcher Wirkung dargebracht wird, nicht aber daß dies auch bei ſeiner regelmäßigen Darbringung innerhalb der geſetzlichen Opferordnung der Fall ſei. Innerhalb dieſer iſt vielmehr nur in einem einzigen Falle der Darbringung eines unblutigen Opfers für ſich allein die Wirkung ſchützender Bedeckung zugeſchrieben, nämlich der Darbringung des im Falle äußerſter Armut die Stelle eines blutigen Opfers vertretenden Mehlſündopfers (Lev. 5, 13). Sonſt geſchieht dies bei keinem unblutigen Opfer, weder bei einem der verſchiedenen Speisopfer, noch bei dem Schaubrotopfer, noch bei dem Rauchopfer [1]). Es wird nicht zu gewagt ſein, daraus die Folgerung zu

---

[1]) Auch 1 Chr. 6, 34 iſt nicht, wie Ritſchl (Bd. II, S. 178 meint, geſagt, das In-Rauch-aufgehen-laſſen der Opfer auf dem Brandopfer- und auf dem Räucheraltar diene zur Capparah für Israel; denn in וּלְכַפֵּר

ziehen: innerhalb der gesetzlichen Opferordnung schließt die den unblutigen Opfern zu Grunde liegende besondere Opferidee den Zweck schützender Bedeckung nicht in sich. Und diese Folgerung bestätigt sich nicht bloß dadurch, daß das Ritual der unblutigen Opfer keinen Act enthält, der den besonderen Zweck der Capparah haben könnte, sondern besonders auch dadurch, daß die unblutigen Opfer — von jenem einen Fall und dem verwandten Num. 5, 15ff. abgesehen — durchweg als Darbringungen nicht der Heiligungsbedürftigen, sondern der Geheiligten erscheinen. Als selbständige Opfer werden sie nämlich nur theils am Brandopferaltar im Namen der heiligen Priesterschaft (tägliches Priesterspeisopfer), theils im Heiligen, als der eigentlichen Stätte des durch die Priesterschaft vermittelten ununterbrochenen Verkehrs der geheiligten Gemeinde mit ihrem Gotte (Rauchopfer und Schaubrotopfer), ständig dargebracht. Ferner werden sowol diese Darbringungen, als auch die der Speis- und Trankopferzugaben zum Brand- und zum Friedensopfer immer erst auf Grund der vorausgegangenen, im Namen der noch heiligungsbedürftigen Gemeinde dargebrachten blutigen Opfer vollzogen; und dasselbe gilt auch von den nicht gesetzlich erforderten, freiwillig dargebrachten selbständigen Speisopfern, von welchen in Lev. 2 die Rede ist. Endlich haben alle selbständigen Speisopfer als Opfer der Geheiligten hochheiligen Charakter und müssen darum entweder ganz verbrannt oder, so weit dies nicht geschieht, wenigstens von den Männern aus dem heiligen Priestergeschlecht an heiliger Stätte verzehrt werden. — Unser Ergebnis in Bezug auf die unblutigen Opfer ist also folgendes: innerhalb der gesetzlichen Opferordnung sind sie die Opfer der Geheiligten und werden als solche nicht dargebracht, um erst schützender Bedeckung theilhaftig zu werden; nur als Ersatz eines blutigen Opfers hat für den ganz Mittellosen ein Mehlopfer diese Wirkung. Sonst aber kommt dieselbe allen unblutigen Opfern nicht für sich

wird nicht der Zweck der zuvor genannten Priesterfunctionen angegeben, sondern als solche werden aufgezählt: 1) das In-Rauch-aufgehen-lassen der Altarfeuergaben, 2) der Dienst im Allerheiligsten und 3) die Capparah für Israel. Vgl. Bertheau und Keil z. d. St.

allein, sondern nur als integrirenden Bestandtheilen des ganzen Opferinstituts vermöge ihrer Verbindung mit den blutigen Opfern, oder aber als integrirenden Bestandtheilen von Weihe- und Reinigungscärimonien zu.

Etwas anders liegt die Sache bei dem Friedensopfer. Als integrirendem Bestandtheil des ganzen Opferinstituts oder einer Weihe- und Reinigungscärimonie ist es nach Obigem an der Wirkung der schützenden Bedeckung mitbetheiligt; ausdrücklich aber wird auch ihm für sich allein diese Wirkung nirgends zugeschrieben. Mittelbar aber geschieht dies doch in dem bekannten locus classicus Lev. 17, 11, nach welchem Gott überhaupt das Blut dazu bestimmt hat, um am Altar mittelst der in ihm enthaltenen Thierseele die Seelen der Darbringer zu bedecken, wie denn durch V. 4 ff. u. V. 8 die Geltung dieses Satzes für das Friedensopfer außer allen Zweifel gestellt wird. Indes berechtigt diese Stelle doch keineswegs zu der Folgerung, daß beim Friedensopfer die ganze Opferhandlung, sondern nur zu der, daß in derselben der Act der Schwenkung des Blutes an den Altar לְכַפֵּר dient.

Nur von den drei andern Hauptarten der blutigen Opfer: von dem Brand-, Sünd- und Schuldopfer bezeugt das Gesetz ausdrücklich, daß jedes für sich allein die Wirkung der Capparah habe. Unter ihnen aber gilt dies ganz besonders von dem Sündopfer. Ihm insbesondere wird am häufigsten jene Wirkung zugeschrieben (Lev. 4. 5, 6. 6, 23. 10, 17. Kap. 16. Ez. 43, 20. 26. 45, 20), und zwar auch da, wo es mit andern Opfern verbunden erscheint (Ex. 29, 36 f. Lev. 8, 11. 15. 14, 19. Num. 28, 22. 30. 29, 5 und wol auch Neh. 10, 34), und zum Zweck die Capparah an den Heiligtümern selbst, an den Altären und der Gotteswohnung in ihren verschiedenen Abtheilungen zu vollziehen, wird ausschließlich das Sündopfer verwendet (Ex. 29, 36 f. 30, 10. Lev. 8, 15. 16, 16. 18. 20. 33. Ez. 43, 20. 26. 45, 18. 20) [1]). Auch das Nomen כִּפֻּרִים wird in der

---

[1]) Erst der Chronist scheint in der summarischen und darum minder genauen und bestimmten Aussage 2 Chr. 29, 21 auch andre Opfer zur

Regel vom Sündopfer, beſonders von dem auch dem eben erwähnten Zwecke dienenden des großen Verſöhnungstages gebraucht (חַטַּאת הַכִּפֻּרִים Ex. 30, 10. Num. 29, 11; יוֹם הַכִּפֻּרִים Lev. 23, 27. 28. 25, 9; vgl. ſonſt Ex. 29, 36) [1]); und von der mit dem Blute des letzteren an ihr vollzogenen Capparah hat die Capporeth ihren Namen erhalten. — Es erhellt ſomit, daß mit dem Terminus כִּפֶּר eine Handlung und Wirkung bezeichnet wird, welche dem Sündopfer *in beſonderer Weiſe* eigen und der ſpecielle Zweck ſeiner Darbringung iſt. Als Vollzug der ſchützenden Bedeckung von Perſonen iſt demgemäß manchmal die Darbringung des Sündopfers *im ganzen* (Lev. 5, 6. 7, 7) und ſind im Sündopfergeſetz *die zwei für die Darbringung jedes Opfers weſentlichſten Handlungen*, in welchen ſich die Hingabe desſelben an Gott und ſeine Hinnahme ſeitens Gottes darſtellt, nämlich die Application des Blutes an die Heiligtümer und das In-Rauch-aufgehen-laſſen der Altarſtücke genannt (Lev. 4, 20. 26. 31. 35). Trotzdem können ſelbſtverſtändlich nicht Handlungen, die dem allgemeinen Opferritual angehören, und in ganz gleicher Weiſe auch bei dem Schuld- und Friedensopfer vollzogen werden, ſondern nur die für das Sündopferritual charakteriſtiſchen Handlungen der Capparah die ſpecifiſche Bedeutung und Wirkung geben, in welcher ſie der beſondere Zweck der Sündopferdarbringung iſt. Das dem Sündopferritual Eigentümliche iſt aber in erſter Linie *das Verfahren mit dem Blute* [2]). Deshalb wird nicht ſelten als Mittel zur Vollziehung der Capparah ſpeciell *das Blut* des Sündopfers und als Vollzug derſelben die Handlung *der Blut-*

Capparah des Heiligtums mitwirken zu laſſen. Ueber Lev. 14, 53 ſ. oben S. 44.

1) Nur in Ex. 30, 16 und in der vom älteren Sprachgebrauch abweichenden Bezeichnung des Widders in der Schuldopfernovelle Num. 5, 8 finden ſich andre Verwendungen des Nomens.

2) Daher bezeichnet auch in 2 Chr. 29, 24 das denominative חִטֵּא mit der Bedeutung „als Sündopfer behandeln, in der Weiſe des Sündopfers darbringen“ (Lev. 6, 19. 9, 15) ſpeciell das Verfahren mit dem Sündopferblut im Unterſchied von dem zuvor von dem Blut der andern Opfer gebrauchten Ausdruck זָרַק.

sprengung oder -bestreichung bezeichnet, namentlich da, wo es sich um die dem Sündopfer ausschließlich eigene Capparah der Heiligtümer handelt (Ex. 30, 10. Lev. 6, 23. 8, 15, 16, 16 ff. 27. Ez. 43, 20. 45, 18. 20). Das Blut erscheint also hier wieder als das ordnungsmäßige Hauptmittel der Capparah. — In zweiter Linie ist aber auch das Verfahren mit dem nicht auf den Altar kommenden Fleisch für das Sündopferritual charakteristisch; und es kann daher nicht auffallen, daß nach Lev. 10, 17 auch die angeordnete Verzehrung desselben seitens der Priester zum Vollzug der beim Sündopfer beabsichtigten schützenden Bedeckung des Volkes vor Jehova erforderlich ist.

Dem Sündopfer am nächsten steht das Schuldopfer. Wird es auch nie zur Capparah der Heiligtümer verwendet, so hat es doch, ebenso wie jenes, den speciellen Zweck der schützenden Bedeckung der Darbringer. Doch verdient der Unterschied alle Beachtung, daß hier das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes regelmäßig die Darbringung des Schuldopferwidders im ganzen ist (Lev. 5, 16. 18. 25 f. 7, 7. 14, 21. 19, 22. Num. 5, 8). Hier kann sich also das, was לְכַפֵּר dient, nicht in gleicher Weise, wie beim Sündopfer, auf das Verfahren mit dem Blute concentriren, wie denn letzteres auch im Ritual des Schuldopfers aus der Norm des allgemeinen Opferrituals nicht heraustritt. Nur wo dies der Fall ist, nämlich bei dem als Weiheopfer behandelten Schuldopfer des genesenen Aussätzigen wird neben andrem auch das Schuldopferblut als לְכַפֵּר dienend besonders hervorgehoben (Lev. 14, 18. 19). — Ohne Zweifel kommt zwar der Schwenkung des Blutes an den Altar die Wirkung schützender Bedeckung bei dem Schuldopfer in gleicher Weise zu, wie bei dem Friedensopfer; aber sie ist hier gegenüber der durch die Opferhandlung als Ganzes bewirkten Capparah von untergeordneter Bedeutung.

Was endlich das Brandopfer betrifft, so bringt es der allgemeine und umfassende Charakter, welcher ihm als dem Verehrungsopfer des allerhabenen Gottes eigen ist, mit sich, daß es manchmal mit dem Sündopfer verbunden wird, um die besondere Absicht, in welcher das letztere dargebracht wird, vollständig auszuführen. Regel ist dies beim Taubenopfer, wo die Verbrennung

der Altarſtücke des Sündopfers immer durch ein Brandopfer erſetzt werden muß. Wie ſonſt die einfache Sündopferdarbringung, ſo bezwecken dann beide Opferdarbringungen zuſammen die Capparah (Lev. 5, 10. 12, 7. 8. 15, 15. 30. Num. 6, 11). Dies iſt aber auch dann der Fall, wenn die einfache Sündopferdarbringung wegen der größeren Bedeutung der Opferhandlung zur Darbringung eines Sünd- und eines Brandopfers mit ſeinen Speis- und Trankopferzugaben geſteigert wird (Num. 15, 25. 8, 12, 21; vgl. Lev. 14, 20; auch Lev. 16, 24 darf im weſentlichen hiehergezogen werden). In dieſen Fällen iſt das Hauptopfer, welches der ganzen Opferhandlung ihr beſonderes Gepräge gibt und in erſter Linie der ſchützenden Bedeckung dient, immer das Sündopfer. Dies tritt auch für die letzteren Fälle darin deutlich an den Tag, daß dem Sünd- und Brandopfer der Gemeinde Num. 15, 25 bei dem einzelnen Israeliten das bloße Sündopfer (V. 28) entſpricht, ſowie darin, daß die in Lev. 14, 20 dem Sünd- und Brandopfer zugeſchriebene Capparah vorher (V. 19) ſpeciell dem Sündopfer zugeeignet iſt. — Es iſt, von Lev. 16, 24 abgeſehen, nur eine Stelle, welche auch der wohlgefälligen Brandopferdarbringung für ſich allein die Wirkung ſchützender Bedeckung zuſchreibt, nämlich Lev. 1, 4. Als Folge der Handauflegung iſt hier die dieſe Wirkung übende Wohlgefälligkeit der Opferhandlung nur darum bezeichnet, weil der Darbringer durch die Handauflegung das betreffende Thier zum Mittel der Ausführung ſeiner Opferintention macht, alſo dadurch die Beziehung der ganzen Opferhandlung auf ſeine Perſon herſtellt. — Es kann nicht beſonders auffallen, daß gerade das Brandopfer ſo zu dem Sünd- und Schuldopfer hinzutritt. Wie ſchon die vorher beſprochenen Fälle ſeine nähere Beziehung zu dem Sündopfer documentiren, ſo kann es bei ſeinem allgemeinen und umfaſſenden Charakter auch für ſich allein die Idee und den Zweck des Sündopfers mit in ſich befaſſen. Wird es doch außerhalb der geſetzlichen Opferordnung ſogar für ſich allein oder in Verbindung mit dem Friedensopfer zu dem beſonderen Zweck wegen Verſündigungen Gottes Gnade zu erlangen dargebracht, und vertritt in ſolchen Fällen ganz die Stelle des geſetzlichen Sündopfers (vgl.

Hiob 1, 5. 42, 8. Mich. 6, 6. 2 Sam. 24, 24 f.). — Kommt nun auch beim Brandopfer — anders als beim Friedensopfer — die Wirkung schützender Bedeckung der ganzen Opferhandlung zu, so werden wir doch aus jenem locus classicus Lev. 17, 11 (vgl. V. 8) zu entnehmen haben, daß sie vorzugsweise der Schwenkung des Bluts an den Altar eigen ist, so daß — wie beim Sündopfer — das Blut als das Hauptsühnmittel sich darstellt; und eine Bestätigung dafür gibt die Stelle 2 Chron. 29, 20—24 [1]).

Ueberblicken wir die gewonnenen Ergebnisse, so stellt sich heraus, daß Ritschls Sätze über die Mittel, durch welche, und über die priesterlichen Amtshandlungen, in welchen die gottesdienstliche Capparah vollzogen wird, sich viel zu weit in der Richtung der Verallgemeinerung von der gewöhnlichen Ansicht entfernen. Denn obschon dem Opferinstitut und manchen Verbindungen verschiedenartiger Opfer und den Weihe- und Reinigungscärimonien im ganzen die Wirkung der Capparah eigen ist, so haben doch im gesetzlich geordneten Gottesdienst (abgesehen vom Substitutionsopfer) nicht die unblutigen, sondern nur blutige Opfer für sich allein die Wirkung der Capparah; und auch unter ihnen kommt sie nur beim Sünd-, Schuld- und Brandopfer der ganzen Opferhandlung zu; unter diesen drei Opferarten aber ist es wieder insbesondere das Sündopfer, welches die Capparah in umfassendster Weise zu seinem Hauptzweck hat. Ferner: obschon an sich Gaben aller Art zur Capparah verwendet werden können, so ist doch das ordnungsmäßige Hauptmittel für dieselbe das Opferblut, insbesondere das Sündopferblut; und obschon alle priesterlichen Amtshandlungen, welche zur Opferdarbringung erforderlich sind, beim Sündopfer insbesondere auch die Verbrennung der Altarstücke und das Verfahren mit dem Fleisch an der Wirkung der Capparah betheiligt sind, so kommt diese doch in erster Linie dem Verfahren mit dem Blute zu, dem sie auch bei dem sonst nicht לְכַפֵּר dienenden Friedensopfer eigen ist. Dieser ganze Sachverhalt wird in einer richtigen und erschöpfenden Bestimmung des Begriffs כִּפֶּר seine Erklärung finden müssen. Und um eine solche zu gewinnen,

[1]) Das לְכַפֵּר in V. 24 gibt hier nach den folgenden Worten schwerlich bloß den Zweck der Darbringung des Sündopferbluts, sondern ebenso auch den der Darbringung des Brandopferbluts an.

wird man vorzugsweise das Sündopfer in's Auge zu fassen haben; denn bei der Opferart, welche speciell und in umfassendster Weise den Zweck der Capparah hat, muß der Inhalt dieses Begriffes nach allen seinen Momenten am bestimmtesten und vollständigsten an den Tag treten. Es ist ein folgenreicher Fehler Ritschls, daß er in der Besorgnis, partem pro toto zu nehmen (II, 199), dies verkannt hat.

Die Folgen dieses Fehlers machen sich besonders in seinen Ausführungen über Grund und Zweck der Capparah geltend. Sein Ergebnis ist in dieser Beziehung im wesentlichen folgendes: Die Schutzbedeckung von Personen vor dem Angesichte Gottes schließt an sich keine Rücksicht auf Sünden derselben ein, sondern nur die Rücksicht darauf, daß sie geschaffene Menschen sind (Bd. II, S. 204); sie auf den Schutz vor dem göttlichen Zorn zu beziehen, ist „ein grober Fehler, bei welchem einerseits die specifische Bedeutung dieses Begriffs, nämlich seine ausschließliche Beziehung auf Bundesbrüchige, anderseits das bestehende Bundesverhältnis und die Gnade Gottes als Voraussetzung aller gesetzlichen Opfer verkannt wird (Bd. II, S. 207). Vielmehr ist es nur die Erhabenheit Gottes, welche die vor sein Angesicht tretenden Menschen mit Vernichtung bedrohen würde, wenn nicht seine Gnade Veranstaltung getroffen hätte, ihnen das Leben zu erhalten. Diese Veranstaltung besteht darin, daß die Personen, welche Gottes Nähe suchen, durch ihre Opfergaben und zwar mittelst der priesterlichen Handlungen, die zur Aneignung dieser Gaben an Gott dienen, vor Gottes Angesicht bedeckt und so vor der lebenvernichtenden Wirkung der Gegenwart Gottes geschützt werden (Bd. II, S. 203 f.). Wäre dies Ergebnis richtig, so hätte die Vorstellung der gottesdienstlichen Capparah wesentlich nur physisch-religiöse Bedeutung und — wenigstens unmittelbar — keinen ethischen Gehalt, was — wie mit Recht bemerkt worden ist [1]) — im Hinblick auf den „eigentümlich-ethischen Charakter der alttestamentlichen Religion" befremdlich erscheinen müßte. Noch größere Bedenken aber muß es erregen, daß sich dann ein so gewaltiger Unterschied herausstellen würde zwischen

[1]) Von H. Schmidt in den Studien u. Kritiken 1876, S. 331.

der gottesdienstlichen Capparah und zwischen den Vorstellungen, welche mit der außergottesdienstlichen Verwendung des Terminus verbunden sind, bei denen der ethische Gehalt, etwa von einem Falle abgesehen, unverkennbar zu ihrem Wesensbestand gehört. Jedenfalls ließe sich dieser Unterschied nur unter der Voraussetzung begreifen, daß die in der Gottesdienstordnung verkörperten Vorstellungen einer viel älteren und unvollkommeneren Entwicklungsstufe der religiösen Anschauungen Israels angehören, als die Schriftstücke, in welchen eine so ausgeprägt ethische Fassung des Begriffs der Capparah vorliegt. Indes wird diese Möglichkeit nicht von vorn herein in Abrede gestellt werden können; denn daß die alttestamentliche Religion im ganzen und viele einzelne religiöse Anschauungen Israels wirklich unter dem Einflusse des Prophetismus mit der Zeit an ethischem Gehalte reicher geworden sind, das wird heutzutage niemand leugnen. Ritschls Beweisführung bedarf darum einer eingehenden Prüfung, um so mehr, da er auch hier manches geltend macht, was gewöhnlich übersehen oder nicht gebürend gewürdigt worden ist, und da er überdies — laut der Vorrede zum zweiten Bande — den Abschluß seines Ergebnisses einem der angesehensten und gründlichsten Forscher auf dem Gebiet des Alten Testaments verdankt.

Nur bei dem Sünd- und dem Schuldopfer finden wir den Grund, aus welchem die Capparah erforderlich ist, und die Wirkung derselben bestimmt und ausdrücklich angegeben. Bei den Sündopfern, welche wegen einzelner Versündigungen oder Unreinigkeiten dargebracht werden, sowie bei dem Schuldopfer ist dem כפר על- mit persönlichem Object öfters noch der Zusatz עַל־ חַטָּאתוֹ oder ein gleichwerthiger Ausdruck beigefügt (Lev. 4, 35. 5, 13 — Lev. 5, 18. 26. 19, 22). Bei dem Sündopfer, auch bei dem des Versöhnungstages, correspondirt dieser Formel, die noch häufigere מֵחַטָּאתוֹ (Lev. 4, 26. 5, 6. 10. 16, 34. Num. 6, 11; vgl. מִטֻּמְאָתוֹ, מִזּוֹבוֹ Lev. 14, 19. 15, 15. 30), wogegen dieselbe beim Schuldopfer in ganz gleicher Weise nicht vorkommt [1]). Einmal

[1]) Denn Lev. 19, 22 schließt sich מֵחַטָּאתוֹ an וְנִסְלַח לוֹ an (vgl. dazu Lev. 5, 26).

(Num. 15, 28) iſt auch die Seele, welcher ſchützende Bedeckung durch das Sündopfer zu Theil wird, durch den Zuſatz הַשֹּׁגֶגֶת בְּחַטָּאָה בִּשְׁגָגָה näher charakteriſirt. Die Wirkung des ſchützenden Bedeckens wird bei dem Sündopfer für eine einzelne Verſündigung und beim Schuldopfer mit der Formel וְנִסְלַח לוֹ angegeben (Lev. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 10. 13. Num. 15, 25. 26. 28 — Lev. 5, 16. 18. 26. 19, 22). Nur beim Sündopfer wird ſie außerdem auch als Reinigung (וְטָהֵר) bezeichnet: ſo wenn dasſelbe einer levitiſchen Verunreinigung gilt (Lev. 12, 7. 8. 14, 20); ſo aber auch bei den Opfern des großen Verſöhnungstages, bei denen die Capparah nach Lev. 16, 30 vollzogen wird, „um euch zu reinigen; von allen euren Sünden werdet ihr vor Jehova rein werden". Nie iſt dagegen beim Schuldopfer die Reinigung Zweck der Capparah. Beachtung verdient auch noch der Umſtand, daß bei den regelmäßigen Feiertagsſündopfern und bei denen, welche Beſtandtheil einer mehrere Opferarten in ſich ſchließenden Opferhandlung ſind, Zuſätze dieſer Art nicht vorkommen.

Hier haben wir zuvörderſt die oben (S. 35) noch offen gelaſſene Frage zu beantworten, wie in der Formel עַל־חַטָּאתוֹ die Präp. zu nehmen iſt. Es iſt bemerkt worden, daß manche ihr locale Bedeutung geben. Dann würde dem Opfernden ſchützende Bedeckung zu Theil, indem das Deckungsmittel die an ihm haftenden Sündenflecken gleichſam dem Anblick (Gottes) entzöge und ſo unwirkſam machte. Der außerhalb des Geſetzes herrſchende Sprachgebrauch, nach welchem die Sünde Object des Bedeckens iſt, die Analogie der Bedeckung unſchuldig vergoſſenen Blutes und — wie unten erhellen wird — die mit der Capparah der Heiligtümer verbundene Vorſtellung, ſowie der oben angeführte in Num. 15, 28 gebrauchte Ausdruck ſcheinen dieſe Auffaſſung zu empfehlen. Dennoch wird man das עַל־ nur mit „wegen" überſetzen dürfen [1]). Der Wechſel jener Formel mit מֵחַטָּאתוֹ entſcheidet zwar nicht ſo ſicher hiefür, wie man gemeint hat; denn die beiden localen Vorſtellungen des Deckens über die Sündenunreinheit und des Verdeckens derſelben, ſo daß ſie nicht mehr zu ſehen oder daß ſie weggetilgt iſt,

[1]) So in Uebereinſtimmung mit Knobel und (jetzt auch) Keil: Ritſchl, Bd. II, S. 188 f.

sind recht wohl vereinbar (vgl. z. B. Deut. 21, 8 u. 9). Aber das על־ חטאתו ist gerade da gebraucht, wo jene sinnlich-locale Vorstellung am wenigsten vollziehbar ist: beim Schuldopfer, bei welchem die ganze Opferdarbringung לְכַפֵּר dient, beim Mehlsündopfer und in einer Stelle, wo nicht bloß der Blutsprengung, sondern auch der Darbringung der Altarstücke des Sündopfers die Wirkung der Capparah zugeschrieben ist. Ohnehin ist beim Schuldopfer die Verdeckung der Sündenunreinheit überhaupt nicht Zweck der Darbringung. Ferner fordert die Stelle Lev. 5, 26 wegen des vorangehenden ונסלח לו entschieden für das על־ die Bedeutung „wegen". — Endlich zeugt hinsichtlich des Sündopferblutes, das am ersten als Verdeckungsmittel der an der Person haftenden Sündenunreinheit gedacht werden könnte, schon das Ritual gegen die Annahme dieser Vorstellung; denn diese wäre doch nur dann natürlich, wenn mit dem Sündopferblut die Personen oder wenigstens auch die Personen der Darbringer besprengt oder bestrichen würden, während das Blut bekanntlich an den Altar oder an andre Heiligtümer kommt. Um diesem Einwand zu entgehen, müßte man sich schon mit Kurz (a. a. O. 105) zu der abenteuerlichen Vorstellung entschließen, daß sich die Seelen der Opfernden „ideell" auf dem Altar (und dann doch wol auch auf der Capporeth) befinden und dort durch das Opferblut gedeckt werden!! — Zweifelhafter ist, ob auch die Präposition מן in der correspondirenden Formel „wegen" bedeutet (Knobel, Keil, Ritschl), oder ob sie privative Bedeutung hat („von seiner Sünde weg" = so daß seine Sünde von ihm abgethan ist); im letzteren Falle correspondirt der Angabe des veranlassenden Grundes (mit על־) die der Wirkung. Mir scheint nun erstere Fassung schon sprachlich kaum zuläßig, weil das Bedecken nicht wohl als ausgehend von der Sünde gedacht werden kann, wie doch die Grammatik für diesen Gebrauch von מן erfordern würde. Ferner erscheint in Lev. 16, 34 vgl. V. 30. 16. 19 die privative Bedeutung des מן unzweifelhaft, und in Lev. 14, 19. 15, 15. 30 wenigstens als die nächstliegende [1]) (vgl. Lev. 14, 20 und die Ver-

[1]) Auch in der LXX, die dieses מן in der Regel ebenso wie das על־ mit περί wiedergibt, steht wenigstens in allen, eben aus Lev. 14, 15 u. 16 angeführten Stellen ἀπό dafür.

bindung des מִן mit וטהרה in Lev. 12, 7). Endlich wird ſie auch in Lev. 19, 22, der einzigen Stelle, in welcher der Zuſatz מחטאתו beim Schuldopfer vorkommt, durch die ſonſt entſtehende Tautologie empfohlen. Dann aber wird man am beſten thun, auch in den übrigen Fällen das מִן privativ zu faſſen [1]). Von Bedeutung für unſre Unterſuchung iſt aber die Differenz in der Faſſung des מִן nicht.

Es iſt keine Frage: die ſchützende Bedeckung durch ein Sünd- oder ein Schuldopfer wird nicht ſchon durch die creatürliche Naturbeſchaffenheit des Menſchen, ſondern nur durch in die Kategorie der Verirrung fallende Verſündigungen und die durch ein Sündopfer auch durch levitiſche Verunreinigungen erfordert. Man ſage nicht: im letzteren Falle liege der Nöthigungsgrund doch nur in der creatürlichen Naturbeſchaffenheit. Allerdings macht dieſe manche leviti-ſchen Verunreinigungen unvermeidlich. Aber dieſe haben nicht als Folgen der creatürlichen Naturbeſchaffenheit des Menſchen, ſondern nur weil die ſymboliſche Anſchauung einen ganz beſtimmt abgegrenzten Kreis von phyſiſchen Verunreinigungen in unauflöslicher Verbindung mit der Vorſtellung von Sünde und Schuld auffaßt, den Charakter religiöſer Verunreinigung [2]). Auch in dieſem Fall iſt es darum weſentlich die Sündhaftigkeit, welche die ſchützende Bedeckung durch ein Sündopfer nöthig macht. Wir finden alſo hier der gottesdienſtlichen und der außergottesdienſtlichen Capparah zunächſt das gemein, daß der Grund, aus welchem der Menſch ihrer bedarf, dort wie hier auf dem ethiſch-religiöſen Gebiet liegt, nur daß dieſes in den in der Gottesdienſtordnung verkörperten

---

1) Wären jene die privative Faſſung des מִן ſichernden Analogien nicht, ſo könnte man allenfalls auch an ein ſchützendes Decken vor der begangenen Sünde denken.

2) Es kann dies hier nicht näher bewieſen werden. Nur daran ſei erinnert, daß nach israelitiſcher Anſchauung nicht, wie nach parſiſcher oder indiſcher, alle bedeutenderen Secretionen, ſondern nur die geſchlechtlichen, und unter dieſen wieder die krankhaften am meiſten, verunreinigen, worin deutlich an den Tag tritt, wie nur die Beziehung, in welche gewiſſe phyſiſche Zuſtände zu Sünde und Schuld geſetzt wurden, ſie als religiöſe Verunreinigungen qualificirt.

Anschauungen des Mosaismus von dem physischen Gebiet noch nicht reinlich gesondert ist.

Die Sünde ist nun in der Gottesdienstordnung unter zwei verschiedene Gesichtspunkte gestellt, und es werden demgemäß zwei Arten sühnbarer Sünden unterschieden. Der Hauptgesichtspunkt ist gemäß dem, daß im Mosaismus die Heiligkeit das Hauptmoment der Gottesidee ist, der der entheiligenden Verunreinigung (Lev. 16, 16. 19; vgl. Lev. 18, 20. 23 f. 19, 31. Num. 5, 13 f. 19. 28); daher konnten die mit dem Charakter der Heiligkeit unverträglichen physischen Befleckungen mit der Verunreinigung durch die in Verirrung begangenen Sünden als wesentlich gleichartig angesehen und behandelt werden. Uebrigens wird die Sünde auch sonst im Alten Testament vorzugsweise unter diesen Gesichtspunkt gestellt (vgl. z. B. Jes. 6, 5. 64, 4. Sach. 3, 3 u. a.). Der andre Gesichtspunkt, welcher eine viel beschränktere Anwendung findet, ist der der Rechtsverletzung, genauer des Eingriffs in das Eigentumsrecht (חטא). Fällt die in Verirrung begangene Sünde unter ersteren Gesichtspunkt, so wird die schützende Bedeckung durch ein Sündopfer, fällt sie unter den letzteren, so wird sie durch ein Schuldopfer erwirkt.

Wir fassen zunächst die durch Sündopfer zu erwirkende Schutzbedeckung näher in's Auge. Die nächste Folge sowol der Sünde, sofern sie unter jenen Hauptgesichtspunkt gestellt wird, als der levitischen Verunreinigung ist, daß die Person des Sünders durch die ihr anhaftende Unreinheit des Charakters der Heiligkeit verlustig geworden, nichts heiliges anrühren und dem heiligen Gott nicht nahe bleiben und nahe kommen darf. Das Sünden- und Schuldbewußtsein hat also gewöhnlich die Form des Bewußtseins, mit einer von allem Heiligen und insbesondere aus der Nähe und dem Verkehr mit dem heiligen Gott ausschließenden Befleckung behaftet zu sein. Bei leichteren levitischen Verunreinigungen genügen nun einfache Waschungen des Leibes und etwa auch der Kleider, um dem Befleckten für den mit dem Abend beginnenden neuen Tag die Reinheit und den Heiligkeitscharakter wiederzugeben (Lev. 11, 24 f. 28. 40. 15, 5 ff. 16. 18. 21 f. Deut. 23, 11); von Cappurah ist dabei nicht die Rede. Bei den schwereren Verun-

reinigungen dagegen (bei allen mehr als ſieben Tage währenden [1]) muß zu den Waſchungen noch ein die Capparah erwirkendes Sündopfer hinzukommen (Lev. 12, 6. 14, 19. 15, 14 f. 29 f.), theilweiſe auch an Stelle der einfachen Waſchung eine לְכַפֵּר dienende complicirtere Reinigungscärimonie treten. Ebenſo wird die Capparah durch ein Sündopfer erforderlich, wenn jemand einer leichteren Verunreinigung unbewußt geblieben war und darum die rechtzeitige Reinigungs-Waſchung unterlaſſen hat (Lev. 5, 2. 3). In allen ſolchen Fällen bewirkt erſt die Capparah, was die einfache Waſchung nicht mehr vermag: die Reinigung und Wiederherſtellung des Heiligkeitscharakters (Lev. 12, 7. 8. 14, 20). — Die einzelne Verſündigung, welche ein beſonderes Sündopfer erfordert, wird — wie dies in der Natur der Sache liegt, nicht ebenſo beſtimmt unter den Geſichtspunkt der die Perſon befleckenden Sündenunreinheit geſtellt. Derſelbe muß zwar auch auf ſie Anwendung finden, da ſich nur unter dieſer Vorausſetzung begreift, wie ſie in der Gottesdienſtordnung ganz in gleicher Weiſe behandelt werden konnte, wie die ſchwereren levitiſchen Verunreinigungen, und wie namentlich die zwei Sünden, für welche das Geſetz eine beſondere Capparah durch ein Sündopfer nicht, wie ſonſt, dem Gewiſſen anheimgibt, ſondern ausdrücklich fordert (Lev. 5, 1. 4), mit Fällen levitiſcher Verunreinigung einheitlich zuſammengefaßt ſind. Recht natürlich und naheliegend wird aber die Anwendung jenes Geſichtspunktes doch erſt dann, wenn es ſich nicht mehr um eine beſtimmte einzelne Verſündigung, ſondern um ein Behaftetſein mit einer Vielheit von Sünden, alſo um einen durch begangene Sünden begründeten Zuſtand ſündlicher Befleckung handelt. Darum iſt nur bei den Opfern des großen Verſöhnungstages die Reinigung und zwar die des ganzen Volkes von allen ſeinen Sünden ausdrücklich als Wirkung der Capparah genannt (Lev. 16, 30). Bei den einzelnen Verſündigungen dagegen iſt ihre Wirkung immer ſofort mit der Formel ונסלח לו, alſo als Vergebung der Sünde oder genauer als

[1]) In der Mitte zwiſchen den leichteren und den ſchwereren Verunreinigungen ſteht die ſiebentägige an einem Leichnam, bei welcher nicht für jeden einzelnen Fall, wol aber von Zeit zu Zeit, ſo oft nämlich das Reinigungsmittel aufgebraucht war, ein Sündopfer dargebracht wurde (Num. 19).

Entlastung von der Sündenschuld bezeichnet; die Grundbedeutung von סלח ist nämlich wahrscheinlich „aufheben", und jeden Falls bildet den Gegensatz zu der Formel das Tragen d. h. das Büßen der Sündenschuld (וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ Lev. 17, 16. 24, 15. Num. 15, 31), das Bestraftwerden. Wie ein durch das Essen von Gefallenem oder Zerissenem Verunreinigter bei Unterlassung der gesetzlichen Reinigung seine Schuld tragen muß (Lev. 17, 16), so würde der mit Sündenunreinheit Befleckte ohne die Capparah durch das Sündopfer seine Schuld tragen müssen, d. h. bestraft werden. Auch hinsichtlich *ihrer Wirkung* trifft somit die durch Sündopfer (und durch Schuldopfer) vollzogene gottesdienstliche Capparah mit der außergottesdienstlichen wenigstens darin zusammen, daß sie Schuld und Strafe aufhebt.

Nunmehr haben wir aber auch noch die Capparah *der Heiligtümer* in's Auge zu fassen, die — wie wir gesehen haben — ausschließlich durch das Sündopfer und in erster Linie durch das Sündopferblut vollzogen wird. — Alle levitischen Verunreinigungen höheren Grades (und auch die leichteren, falls die Reinigung unterlassen wird) üben nämlich auch auf das Lager, in welchem Jehova inmitten der Israeliten wohnt (Num. 5, 3) und insbesondere auf die Gotteswohnung selbst (Lev. 15, 31. Num. 19, 13. 20) eine befleckende, verunreinigende, entheiligende Wirkung. Und dieselbe Wirkung haben auch die in Verirrung begangenen Sünden, so weit sie unter den Gesichtspunkt der Verunreinigung fallen, wie dies ausdrücklich und in umfassendster Allgemeinheit durch Lev. 16, 16. 19 bezeugt ist. — Offenbar ist diese Vorstellung ein sinnlich-anschaulicher Ausdruck des Gedankens, daß die Sünde und Unreinheit derer, welche Gott nahe stehen, seiner heiligen Majestät zur Verunehrung gereicht. Zum Ausdruck desselben Gedankens dient anderwärts die geistigere Vorstellung, daß durch schwere Versündigungen der heilige Name Gottes entweiht wird. — Sofern nun jene Befleckung der Gotteswohnung nur von *einzelnen* ausgeht, hätte sie zur Folge, daß die energische Reaction der Heiligkeit Gottes gegen die in seiner Nähe befindliche Unreinheit, eine *lebenvernichtende* Wirkung auf sie üben müßte (Lev. 15, 31). Demgemäß wird auch dem an einer Leiche Verunreinigten, welcher die

Reinigung unterläßt, Ausrottung angedroht, weil er die Gottes-wohnung verunreinigt hat (Num. 19, 13. 20). Sofern aber die Befleckung nicht von einzelnen, sondern von dem ganzen Volk aus-geht, müßte Gott zur Wahrung seiner Heiligkeit seine befleckte Wohnung verlassen und den Bestand der Bundesgemeinschaft auf-heben. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob man berechtigt ist, diese Reaction der Heiligkeit Gottes unter den Begriff des göttlichen Zorns zu stellen; ihr Effect ist jeden Falls wesentlich derselbe. In der Gnadenordnung des Gottesdienstes aber ist Veranstaltung ge-troffen, diese gefährlichen Folgen der Befleckung der Gotteswohnung für die Einzelnen und für das ganze Volk aufzuheben. Dies eben ist Zweck der Capparah der Heiligtümer durch Sündopfer, insbe-sondere durch Sündopferblut. Die nächste Wirkung ihrer „Bedeckung" ist nämlich das reinigende und ihren Heiligkeitscharakter wiederherstellende Abthun der Unreinigkeiten und Versündigungen, mit welchen sie befleckt waren (Lev. 16, 16. 18). In dem Bericht über die Einweihung des Altars wird die Capparah darum auch geradezu als Entsündigung bezeichnet, während die Heiligung in diesem Falle (als erstmalige) noch besonders durch Salbung mit Oel vollzogen wird (Ex. 29, 36. 37. Lev. 8, 15). Entsprechend bezeichnet auch Ezechiel die Capparah des Altars zugleich als Ent-sündigung (Ez. 43, 20. 22) und als Reinigung (Ez. 43, 26). Ge-wiß hat man diese Entsündigung nicht mit Keil (Comm. zu Lev., S. 70) auf die Sünden zu beziehen, mit welchen die Priester den Altar erst in der Folge „bei ihrem Dienst verunreinigen würden", sondern auf diejenigen, mit welchen er, als von sündiger Menschen-hand und inmitten eines sündigen und unreinen Volkes angefertigt und aufgestellt, befleckt war. Erst durch diese Entsündigung wird er fähig, daß auf ihm Opfer dargebracht (vgl. Ez. 43, 23 f.) und an ihm Sühnhandlungen vollzogen werden (Lev. 8, 15) [1]). Was

1) Nach Analogie der Entsündigung des neu errichteten Altars wird auch das לְכַפֵּר עָלָיו in Lev. 16, 10 zu verstehen sein: der von dem sündigen Volk dargebrachte Bock wird erst dadurch fähig, die gesühnten Sünden in die Wüste fortzutragen, daß er vor Jehova stehend an den entsündigenden, reinigenden, heiligenden Wirkungen der mittelst des andern Bockes voll-zogenen Sühnhandlungen theilhat. — Sollte aber der Sinn der Formel

ſo bei der Einweihung des Altars zu geſchehen hatte, das mußte am großen Verſöhnungstag nicht bloß am Altar, ſondern am ganzen Heiligtum alljährlich wiederholt werden. Gleicher Art iſt die Entſündigung des ganzen Tempels mittelſt Sündopferblutes, welche Ezechiel für den 1. und 7. des erſten Monats anordnet (Ez. 45, 18. 20), wobei der Zuſatz מֵאִישׁ שְׁגָגָה וּמִפֶּתִי wieder deutlich vorausſetzt, daß die in Verirrung ſündigenden Perſonen, beziehungsweiſe ihre in Einfalt begangenen Sünden, das Tempelhaus verunreinigen, und daß dieſe Verunreinigung durch Beſtreichung des Heiligtums mit dem Sündopferblut abgethan wird. — Gewiß hegte man nun nicht die ganz äußerliche, grobſinnliche Vorſtellung, daß das Sündopferblut gerade auf die mit der ſündlichen Unreinheit beſudelten Stellen des Heiligtums komme und ſo dieſe Flecken verdecke und dem Anblick entziehe. Die Theile des Heiligtums, an welche das Blut vorzugsweiſe geſprengt oder geſtrichen werden mußte: die Hörner des Brand- und Rauchopferaltars, der Vorhang des Allerheiligſten, die Capporeth und der Ort vor der Capporeth zeigen deutlich, daß die Abſicht vielmehr dahin geht, das Blut möglichſt vor Jehova's Augen zu bringen. Es ſoll ſich am Altar, als dem Ort ſeiner Gegenwart, ſeinem Blicke an den Hörnern darbieten; er ſoll es bei den Sündopfern höherer Stufe noch unmittelbarer vor Augen haben, es zu ſeinen Füßen ſehen. Dies vermöge derſelben kindlich-altertümlichen, volkstümlich anthropopathiſchen Vorſtellung, der wir z. B. auch Ex. 28, 12. 29 und Jeſ. 37, 14 begegnen, und kraft deren auch die für das Heiligtum verwendete Kopfſteuer und Golddarbringung den Söhnen Israels zur Erinnerung vor Jehova dient (S. 29 f.). Das Blut vor ſeinen Augen ſoll ihm ein Zeugnis und eine Erinnerung daran ſein, daß das Mittel, welches er ſelbſt in ſeiner ſündenvergebenden Gnade, zur Reinigung des Heiligtums von der es befleckenden Sündenunreinheit angeordnet hat, zu dieſem Zwecke verwendet und dargebracht

---

hier nur der ſein: „um die Sühne über ihm zu vollziehen“ (das „über“ im rein äußerlichen localen Sinn, nicht wie ſonſt, als Objectsbezeichnung genommen), ſo hat man jeden Falls nicht an die V. 21 erwähnte Handlung (gegen Knobel und Keil), ſondern an die V. 11—20 beſchriebenen Sühnhandlungen zu denken.

worden iſt; indem ſein Blick auf dasſelbe gerichtet iſt, richtet er ſich nicht mehr auf die Sündenunreinheit, und damit iſt ſie gleichſam verdeckt, ſeinem Anblick entzogen; ihre verunreinigende und entheiligende Wirkung iſt aufgehoben; ſie iſt von den Heiligtümern abgethan.

Hier iſt offenbar der Punkt, wo die bei der außergottesdienſtlichen Capparah herrſchende Vorſtellung und der ihr entſprechende Sprachgebrauch an die gottesdienſtliche Capparah ſich anſchließt. Die mit der Capparah der Heiligtümer durch Sündopferblut verbundene Vorſtellung einer Verdeckung der Sündenunreinheit iſt in jener ſonſt im Alten Teſtament herrſchenden Vorſtellung feſtgehalten, nur ohne Beziehung auf die Befleckung der Gotteswohnung, und ſo iſt geradezu die Sünde zum Object des כפר gemacht. Noch genauer aber, theilweiſe ſogar in der Conſtruction des Verbums entſpricht hier der durch das Sündopfer vollzogenen Capparah die Capparah der Blutſchulden, die entweder nach Gottes Rechtsordnung durch den Vollzug der Todesſtrafe an dem Schuldigen, oder nach ſeiner Gnadenordnung durch eine Cärimonie, welche einen ſtellvertretenden Vollzug der Todesſtrafe in ſich ſchließt, bewirkt wird (S. 20—23). Der Befleckung des Heiligtums entſpricht dort die Befleckung und Profanirung des heiligen Landes; wie hier die Sündenunreinheit am Heiligtum, ſo wird dort das unſchuldig vergoſſene Blut auf dem heiligen Boden gleichſam verdeckt; und beidemale iſt Reinigung und Wiederherſtellung des Heiligkeitscharakters die nächſte Wirkung dieſer Verdeckung, hier für die Heiligtümer, dort für das Land.

Auch Ritſchl (Bd. II, S. 206 f.) erkennt an, daß die Capparah der Heiligtümer nur die angegebene Bedeutung haben könne. Wenn er dann folgert: *alſo* ſtehe ſie „in keiner directen Analogie zu der Wirkung der Opferhandlungen, insbeſondere der Blutſprengung, als Bedeckung der Perſonen, und *darum* gebe ſie über die letztere „keine weitere Aufklärung", ſo iſt dieſes Alſo und Darum ſchwer begreiflich. Ich kann darin nur eine dem zuvor gewonnenen und gewünſchten Reſultat zu liebe vorgenommene willkürliche Auseinanderreißung deſſen, was in Wirklichkeit eng verbunden iſt, erkennen. Denn das kann doch keine Frage ſein, daß am großen Verſöhnungstag die Capparah der Heiligtümer *zugleich auch* die

Schutzbedeckung des Hohepriesters, der Priesterschaft und des Volkes (vgl. Lev. 16, 16 mit V. 17 und V. 33), und daß das reinigende Abthun der Unreinigkeiten und Sünden von dem Heiligtum zugleich das reinigende Abthun derselben von dem Volke ist (vgl. Lev. 16, 16. 19 mit V. 30 u. 34; außerdem auch Lev. 15, 31. Num. 19, 13. 20 und Ez. 45, 20). Auch in dieser Beziehung trifft die Analogie der Verdeckung der Blutschuld zu; denn indem durch diese das Land gereinigt wird, wird zugleich das Volk der Mitschuld entlastet, und so ist jene Verdeckung zugleich Schutzbedeckung des Volkes gegen die es gefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes wider die Befleckung seines Wohnlandes. — Wir erhalten demnach hier die folgende „weitere Aufklärung": Levitisch Verunreinigte haben eine besondere Schutzbedeckung vor Jehova dann nöthig, wenn ihre Unreinheit auch die Gotteswohnung befleckt und entheiligt und dadurch die ihr Leben gefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes herausfordert; und das ganze Volk hat sie nöthig, weil die das ganze Jahr über vorgekommenen Verunreinigungen und begangenen Sünden dieselbe Wirkung, nur in noch viel größerem Umfang haben. Die nöthige Schutzbedeckung wird aber den Gefährdeten dadurch zu Theil, daß die Heiligtümer durch Verdeckung der Unreinigkeiten gereinigt und in ihrem Heiligkeitscharakter wiederhergestellt werden. Denn damit ist die Wirkung der ihnen selbst anhaftenden Sündenunreinheit auf die Gotteswohnung aufgehoben, und diese ist darum für den inmitten Israels wohnenden Gott nicht mehr vorhanden; sie ist von ihnen abgethan; die Reinigung und Wiederheiligung der Stätten der göttlichen Gegenwart ist auch Reinigung und Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters für ihre Personen, und damit auch Entlastung von ihrer Sündenschuld. — Auf die durch ein besonderes Sündopfer zu erwirkende Schutzbedeckung wegen bestimmter einzelner Sünden hat diese „weitere Aufklärung" gemäß dem oben (S. 57) bemerkten allerdings nur eine beschränkte Anwendung. Die entwickelten Anschauungen werden sich der Natur der Sache gemäß dann am meisten geltend machen, wenn es sich um eine Versündigung des ganzen Volkes oder um eine solche des das Volk vor Gott repräsentirenden und es daher in Mitschuld ziehenden Hohepriesters

handelt. Denn in dieſen Fällen iſt die Verunehrung der heiligen Majeſtät Gottes von der Art, daß zu ihrer Wahrung ebenfalls der Abbruch des Verkehrs zwiſchen Gott und ſeinem Volk, alſo das Verlaſſen ſeiner Wohnung erforderlich würde, wenn keine Veranſtaltung getroffen wäre, dieſen Folgen vorzubeugen. Darum deutet in ſolchen Fällen wenigſtens das Ritual durch die Verbringung des Sündopferbluts in das Innere der Gotteswohnung und die Sprengung desſelben gegen den das Allerheiligſte verhüllenden Vorhang auf die Vorſtellung, daß die Gotteswohnung befleckt worden iſt, und durch Verdeckung der Sündenunreinheit gereinigt und wiedergeheiligt wird, hin. — Sonſt aber bleibt, ſo fern es ſich um beſtimmte einzelne Sünden handelt, die Vorſtellung einfach bei dem Gedanken ſtehen, daß dem Schuldigen, deſſen Sünde der heiligen Majeſtät Gottes zur Verunehrung gereicht, die Strafe Gottes droht, und daß Entlaſtung von der Sündenſchuld und Erlaß der Strafe eintritt, ſobald die von Gott angeordnete Darbringung des Sündopfers, insbeſondere des Sündopferblutes erfolgt iſt; und daher wird hier die Wirkung der Capparah ausdrücklich nur durch ונסלח לו bezeichnet; und auch im Ritual genügt es für gewöhnliche Fälle, daß Gott das Sündopferblut, als das Hauptmittel der Capparah, an den Hörnern des Brandopferaltars dargebracht und vor Augen geſtellt wird.

Jene die Gotteswohnung von Befleckungen reinigende und die Verurſacher derſelben vor dem Eifer des Heiligen ſchützende, und ebenſo die vor Beſtrafung beſtimmter einzelner Sünden ſichernde Wirkung kann die Darbringung des Sündopfers und insbeſondere des Sündopferblutes nur haben, weil in derſelben *irgend eine Wahrung der Heiligkeit Gottes* enthalten iſt, ſo daß Gott unbeſchadet ſeiner Heiligkeit die Befleckung ſeiner Wohnung als nicht vorhanden betrachten und die Sünde vergeben kann. Nur wenn dadurch Wahrung der Heiligkeit Gottes bezweckt wird, iſt es überhaupt recht begreiflich, daß die Wiederzuwendung der Gnade Gottes zu den Unreinen und Sündern in der Gottesdienſtordnung an die Sündopferdarbringung als ihre Bedingung *gebunden* iſt. Worin liegt nun jene Wahrung der Heiligkeit Gottes? Die Analogie der Capparah der Heiligtümer mit der Capparah des heiligen

Landes wegen unschuldig vergossenen Blutes (S. 61. 62) legt die Frage nahe: ob nicht diese Wahrung der Heiligkeit Gottes, wie dort in dem Vollzug oder stellvertretenden Vollzug der Todesstrafe, so hier in einer in das Ritual aufgenommenen stellvertretenden Erduldung des vernichtenden Eifers des Heiligen gegen die Sündenunreinheit liegt?

Hier drängt sich nun der Gedanke daran auf, daß das Blut bei allen Thieropfern und so namentlich auch beim Sündopfer in erster Linie Mittel der Kapparah ist, zumal wo es sich auch um die Kapparah der Heiligtümer handelt. Es ist begreiflich genug, daß man auf Grund dessen in der Schlachtung des Opferthieres einen stellvertretenden Vollzug der Todesstrafe gefunden, und daß noch Kurtz diese Annahme energisch zu verteidigen gesucht hat. Wir halten uns jedoch dabei nicht auf; denn von der Grundlosigkeit dieser Annahme sind wir nicht weniger überzeugt, als Ritschl (Bd. II, S. 200) und die meisten neueren Forscher, welche auf die Frage, worin die sühnende Kraft des Blutes begründet ist, näher eingegangen sind [1]). Die Schlachtung ist in Wirklichkeit zwar nicht bloß das für sich bedeutungslose Mittel, um das sühnende Blut zu gewinnen und das Thier zur Altargabe zu machen (Delitzsch, Oehler); aber die ihr eigene Bedeutung beschränkt sich darauf, daß der Opfernde sich durch sie des Besitzrechtes an das Thierleben völlig und in der Weise

---

[1]) Eine Wiederholung der von andern zur Genüge geltend gemachten Beweisgründe ist überflüßig. Ich beschränke mich auf eine Bemerkung. Den Einwand: schon der stehend gebrauchte Ausdruck שׁחט (nicht המית) beweise, daß es sich bei der Tödtung des Opferthiers nicht um eine poena vicaria, sondern darum handle, das Thier zur „Speise Gottes" zu machen (Delitzsch, Hebr.-Br., S. 742. 744), will Kurtz (a. a. O., S. 83 f.) durch die Behauptung beseitigen: שׁחט bezeichne gar nicht, wie טבח, das gewöhnliche Schlachten. Aber diese Behauptung ist nichtig, wie Jes. 22, 13 u. Gen. 37, 31 beweist; und auch wo שׁחט von der Tödtung von Menschen gebraucht ist, bezeichnet es — wie Kurtz selbst richtig bemerkt — nie eine Tödtung oder Hinrichtung, welche rite und in gewöhnlicher Weise, sondern nur eine solche, welche „in summarisch-formloser Weise" vollzogen wird, ganz wie auch wir „abschlachten" oder „hinschlachten" gebrauchen. Den Vollzug einer poena vicaria aber könnte es nur bezeichnen, wenn es ein gesetzlicher terminus für die rite, sei es von den Menschen, sei es von Gott vollzogene Todesstrafe wäre.

begibt, daß dasselbe auch auf keinen anderen Menschen mehr übergehen kann (vgl. Ex. 13, 13), vielmehr das Thier nur noch und alsbald zur Darbringung an Jehova zu verwenden ist. Mit anderen Worten: die Schlachtung ist das negative Moment der Hingabe des Thierlebens und die Vorbereitung der Hingabe des ganzen Thiers an Gott. Darum muß sie auch „vor Jehova" stattfinden. — Es liegt nicht in unserem Plan, auf die verschiedenen Beantwortungen der Frage, worin die sühnende Kraft des Blutes begründet ist, näher einzugehen [1]); wir müssen uns hier damit begnügen, die Frage in Kürze positiv zu beantworten. Vor allem ist als oberster Grundsatz festzuhalten, daß es ganz und gar von dem freien Ermessen Gottes abhängt, was er in seiner Gnade als Mittel sowol zur Schutzbedeckung für Personen als zur Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters seiner befleckten Wohnung bestimmen und annehmen will (vgl. S. 42). Darin daß der Zweck in keinerlei anderer Weise, sondern ausschließlich durch genaue Einhaltung der von ihm festgesetzten Ordnung erreicht werden kann, liegt schon eine gewisse Wahrung seiner heiligen Majestät. In der Gnadenordnung des gesetzlichen Gottesdienstes hat er nun zunächst im allgemeinen die Opferdarbringungen zum Mittel jener Schutzbedeckung gemacht, während außerhalb der Gottesdienstordnung auch andre Gaben diesem Zweck dienen können; unter den verschiedenen Arten von Opferdarbringungen wieder speciell die blutigen, und für die durch Sündenunreinheit erforderte Schutzbedeckung und die in bestimmten Fällen zugleich nöthige Reinigung seiner befleckten Wohnung insbesondere die Sündopferdarbringung. Daraus begreift es sich, daß die Wirkung der Capparah dieser Darbringung im ganzen oder den beiden für sie wesentlichen priesterlichen Handlungen, der Application des Bluts an die Heiligtümer und dem In-Rauch-aufgehen-lassen der Altarstücke zugeschrieben wird. Wenn nun das Blut vor allem andern als das Hauptmittel der Capparah erscheint, so kann dasselbe, beziehungsweise das in ihm enthaltene

[1]) Mit Delitzsch (Hebr.-Br., S. 739) bin ich der Ueberzeugung, daß alle Erklärungen, welche davon ausgehen, daß die Seele des Opferthieres ein Symbol der Seele des Opfernden sei, auf einer ganz haltlosen Voraussetzung beruhen.

Thierleben zunächst auch nur als eine Gott dargebrachte Gabe in Betracht kommen; und die durch den Priester vermittelte Application desselben an den Altar oder an andre Heiligtümer ist zunächst der einfache Vollzug der Uebergabe des Thierlebens an Gott und seiner Hinnahme von Seiten Gottes. Erst das Gott übergebene und von ihm angenommene Thierleben, das am Altar oder den andern Heiligtümern befindliche Blut hat die Wirkung der Capparah. Was aber dem Sündopferritual in dem Verfahren mit dem Blute eigentümlich ist, ist nichts andres als eine gesteigerte Darstellung dieser Hingabe und Hinnahme, und die höchste Steigerung derselben findet bei den Sündopfern höherer Stufe statt, bei welchen das Blut in die Gotteswohnung selbst und mehr oder weniger in die unmittelbare Nähe Jehova's gebracht wird. Auch das Blut ist lediglich darum Hauptmittel der gottesdienstlichen Capparah, weil Gottes Gnadenwille es dazu gemacht und dafür erklärt hat (Lev. 17, 11); und auch die Wirkung des vor Gottes Augen gebrachten Sündopferblutes beruht lediglich darauf, daß es für Gott eine Erinnerung daran ist, daß das von ihm vorgeschriebene Schutz- und Reinigungsmittel dargebracht worden ist, und daß daher nunmehr nach der von ihm selbst festgestellten Gnadenordnung die Darbringer ihm ungefährdet nahen können und die Befleckung seiner Wohnung nicht mehr vorhanden ist. — Nun ist freilich die weitere Frage nicht abzuweisen, warum hat Gottes Gnadenwille gerade das Blut zum ordnungsmäßigen Hauptmittel der Capparah gemacht? Aber auch diese Frage läßt sich einfach beantworten. Der Grund liegt darin, daß unter allen Gaben, die geopfert werden können, dem Zwecke der Capparah nichts seiner eigenen Beschaffenheit nach auch nur annähernd in gleichem Maße entspricht, wie das Blut der Opferthiere. Die Capparah soll schützende Bedeckung der Seele des Opfernden sein, und zwar — wie wir wenigstens in Bezug auf das Sündopfer schon erkannt haben — schützende Bedeckung gegen den lebengefährdenden Eifer des Heiligen wider seine Sündenunreinheit. Diesem Zweck entspricht offenbar jede unblutige Gabe nur in sehr geringem Maße; sie steht an Werth und Bedeutung der menschlichen Nephesch so weit nach und ist so ganz andrer Art, als diese, daß sie nicht

wol als ein paſſendes Deckungsmittel angeſehen werden kann. Ganz anders verhält es ſich mit dem Blut der Opferthiere; denn in ihm iſt die Nepheſch des Thiers enthalten. Alles Leben, auch die thieriſche Nepheſch, aber iſt entſtanden und beſteht durch den von Gott in die Welt ausgeſandten Lebensgeiſt, der ſein eigner Geiſt und Odem iſt (Pſ. 104, 29 f. Num. 16, 22. 27, 16; vgl. Gen. 1, 2). Darum gilt die Thiernepheſch und folglich auch das Blut, in welchem ſie enthalten iſt, als etwas heiliges. Gott hat dem Menſchen zwar ſo viel Gewalt darüber zugeſtanden, daß er das Thier tödten darf, dagegen durchaus nicht das Recht, es zu genießen. Bei Strafe der Ausrottung iſt ſein Genuß verboten. Nur zu einer Art der Verwendung des Blutes, der Thiernepheſch, iſt der Menſch ermächtigt und ausdrücklich angewieſen, nämlich eben dazu, es zum Zweck der Capparah als Gabe Gott darzubringen; und dieſem Zweck entſpricht gerade dieſe Gabe vor allem andern, entſpricht ihm auch in höherem Maße, als das Opferthier im ganzen, ſo fern es ſonſt Object des Beſitzes und Genußes oder der Darbringung iſt. Denn die im Blut enthaltene, aus dem von Gott ausgeſandten Lebensodem ſtammende Thiernepheſch kommt an Werth und Bedeutung der menſchlichen Nepheſch, der ſchützende Bedeckung zu Theil werden ſoll, wenigſtens einigermaßen nahe und iſt ihr nicht ganz heterogen; in ihr bringt doch der Opfernde wenigſtens ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς dar; es iſt doch wenigſtens die Darbringung einer Seele, durch welche er Schutzbedeckung für ſeine Seele erwirkt. Darum bezeugt jener locus classicus Lev. 17, 11 auch ausdrücklich, daß das Blut durch oder mittelſt der Seele (בַּנֶּפֶשׁ) ſchützende Bedeckung gewährt.

Auf Grund dieſer Ausführungen können wir im Sündopferritual weder in der Schlachtung, noch in dem Verfahren mit dem Blut, noch in der beſonderen Bedeutung des Blutes für den Vollzug der Capparah die Spur einer ſtellvertretenden Erduldung des vernichtenden Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit finden. Sollte aber wirklich, wie die meiſten, mit welchen wir in dieſer Beziehung gleicher Anſicht ſind, annehmen, gar keine ſolche Spur nachweisbar ſein? Sollte jene Analogie der Capparah des heiligen Landes von der Blutſchuld an dieſem Punkte aufhören? Sollte ſich die Wahrung der heiligen Majeſtät Gottes, wenn er die Sünden-

unreinheit an seinem Heiligtum und an den Personen der Opfernden als nicht mehr vorhanden ansieht, auf jenes Allgemeine beschränken, daß, wer Vergebung und Reinigung sucht, das von ihm bestimmte Mittel gebrauchen und das von ihm vorgeschriebene Verfahren genau einhalten muß? Bei dem sonst im Mosaismus überall sich bekundenden so überaus lebendigen Bewußtsein von der Energie, mit welcher Gottes Heiligkeit gegen alle in seine Nähe gekommene Sündenunreinheit reagirt, und bei dem nicht minder lebendigen Bewußtsein, daß jemand, je näher er Gott steht, um so sicherer die Reaction seiner Heiligkeit gegen jede Beeinträchtigung derselben und die göttliche Strafe wegen seiner Sünde zu erwarten hat (Lev. 10, 3. vgl. Am. 3, 2), müßte uns das doch im höchsten Grade auffallen. Man beruhigt sich gewöhnlich mit der Bemerkung: die Opferanstalt sei eine Gnadenanstalt, und die Wirkung der Capparah sei in der sündenvergebenden Bundesgnade Gottes gegen sein erwähltes Eigentumsvolk begründet [1]). Aber darf man sich denn dabei beruhigen? Uns will bedünken, schon die alttestamentliche Gottesidee lasse es — wenn auch nicht unmöglich (vgl. S. 33 f.), so doch — sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß in der Gottesdienstordnung die sündenvergebende Gnade Gottes sich so einseitig erweisen soll, daß keinerlei Mitbekundung der Reaction seiner Heiligkeit wider die Sündenunreinheit oder seines Eifers, der nicht ungestraft läßt, damit verbunden wäre (vgl. S. 31 f.). Auch die Capparah wegen einer Blutschuld wird, wenn der Mörder nicht zu finden ist, von der Bundesgnade des Gottes, der Israel erlöset hat, erfleht und gewährt (S. 22 f.); und doch muß damit wenigstens der Vollzug einer poena vicaria an einem Thiere verbunden sein. Soll denn nun in unserm Falle nach Darbringung des Sündopferthiers, insbesondere der in seinem Blut vorhandenen Nephesch, die vernichtende Energie der Heiligkeit Gottes wider die Sündenunreinheit als gar nicht mehr vorhanden betrachtet sein? Bot sich nicht ganz von selbst die Anschauung dar, daß sich dieselbe nicht mehr gegen den Darbringer, wol aber gegen das Thier richte, dessen

[1]) So auch Ritschl (II, 200), der sich sogar bis zu der Behauptung verirrt, die gesetzlichen Opfer (also auch die Sünd- und Schuldopfer!) setzten „den vollen Bestand" der Gnade Gottes gegen die Israeliten voraus.

Nephesch er dargebracht hatte, um Schutz vor ihr zu erlangen? — Der Hauptfehler, welchen Kurtz begangen hat, wird also nicht darin bestehen, daß er überhaupt eine poena vicaria im Opferritual gesucht hat, sondern darin, daß er dieselbe in der Schlachtung gefunden zu haben meinte, die doch vollzogen wird, bevor die Thiernephesch zur Schutzbedeckung für den Opfernden dargebracht worden ist. Erst nach dieser Darbringung kann nach einfacher, der Natur der Sache entsprechender Anschauung der Eifer des Heiligen gegen die in seiner Nähe befindliche Sündenunreinheit als auf das Sündopferthier gerichtet, gewissermaßen als auf dasselbe abgeleitet gelten. Und diese Anschauung macht sich auch wirklich im Sündopferritual in dem Verfahren mit dem Sündopferfleisch augenfällig genug geltend.

Die Fettstücke werden dem Altarfeuer übergeben als angenehmer Geruch für Jehova (Lev. 4, 31), und damit ist dem Darbringer eine so vollständige Wiederherstellung seines Verhältnisses zu Jehova thatsächlich bezeugt, daß dieser seine Gaben wieder wohlgefällig entgegennimmt. Alles übrige Fleisch aber ist hochheilig, weshalb jeder, der es berührt, heilig sein muß [1]). Bei den Sündopfern niedrigerer Stufe muß es von den männlichen Nachkommen Aarons, zunächst dem dienstthuenden Priester, am heiligen Ort verzehrt werden. Die Gefäße, in welchen es gekocht worden war, mußten, wenn irden, zerschlagen, wenn ehern, gehörig gescheuert und abgespült werden (Lev. 6, 17 ff.). Ebenso mußten die Priester ohne Zweifel die Sündopfertaube [2]) und auch den nicht dem Altarfeuer übergebenen Theil des Mehlsündopfers verzehren (Lev. 5, 13). —

---

[1]) Nur dies, nicht — wie die neueren Erklärer gewöhnlich meinen — daß wer es berühre, geheiligt werde, d. h. dem Heiligtum (als Leibeigener) verfalle, besagt die Stelle Lev. 6, 20; und das Gleiche gilt auch von den Stellen Ex. 29, 37. 30, 29 u. Lev. 6, 11, von denen die letzt angeführte das herrschende Misverständnis hätte verhüten sollen.

[2]) Keil (Archäologie, 2. Ausg., S. 242) vermuthet, sie sei auf dem Altar verbrannt worden. Aber dagegen spricht die Analogie, sowie der Umstand, daß die Verbrennung der Fettstücke auf dem Altar beim Taubenopfer immer durch ein besonderes Taubenbrandopfer ersetzt werden muß. Keils Annahme hebt den am meisten in die Augen fallenden Unterschied des Taubensünd- und des Taubenbrandopfers auf.

Bei den Sündopfern höherer Stufe dagegen, deren Blut in das Heilige oder Allerheiligste kam, bei denen also eine besondere Sühnung des befleckten Heiligtums stattfand, wurde das hochheilige Fleisch, samt Fell, Kopf, Beinen, Eingeweiden und Mist außerhalb des Lagers an einem reinen Ort, und zwar demselben, wo die Opferasche hingeschüttet wurde, verbrannt (Lev. 6, 33. 4, 11 f. 20 f. 16, 27); der Priester aber, welcher das Verbrennungsgeschäft besorgte, mußte vor seiner Rückkehr in das Lager seine Kleider waschen und sich baden (Lev. 16, 28).

Jenes Verzehren des Sündopferfleisches seitens der Priester ist nun von verschiedenen in verschiedener Weise gedeutet worden [1]). Hinsichtlich der Verbrennung aber stimmen die meisten darin überein, daß sie lediglich den Zweck habe, das Fleisch der Sündopfer höherer Stufe hinwegzuschaffen. Als non plus ultra der Heiligkeit habe es nicht gegessen werden können, habe vielmehr dem menschlichen Gebrauch ganz und für immer entzogen werden müssen; und dies sei eben durch die Verbrennung geschehen (so Bähr, Kurtz, Knobel, Oehler, Delitzsch). Diese Ansicht scheint darin Stützen zu finden, daß einerseits auch hochheiliges Speisopfer von den Männern des Priestergeschlechts verzehrt, falls es aber von einem Priester dargebracht wurde, ganz dem Altarfeuer übergeben werden mußte (Lev. 6, 16); daß anderseits Opferfleisch, welches nicht innerhalb der gesetzlich bestimmten heiligen Zeit verzehrt worden war, durch Verbrennung hinweggeschafft wurde (Ex. 12, 10. 29, 34. Lev. 7, 17. 8, 32. 19, 6); und daß endlich ausschließlich Gott angehöriges, um es für immer menschlichem Gebrauch zu entziehen, irgendwie der Vernichtung anheimfällt, wenn es zur Darbringung auf dem Altar nicht taugt (Ex. 13, 13). Aber unser Fall wird dadurch wesentlich andersartig, daß hier die Verbrennung außerhalb des Lagers stattfinden muß. Auch läßt jene Ansicht unerklärt, warum der Besorger des Verbrennungsgeschäfts sich baden

1) Das Fleisch falle dem Priester als „Ehrensold" zu (Delitzsch); der Priester werde dadurch einerseits mit dem Opfer und dem Opfernden, anderseits mit Jehova in Rapport gesetzt (Kurtz); es liege darin die Acceptation des Opfers seitens Gottes und eine Declaration, daß die Sünde gesühnt sei (Oehler) u. dgl.

und die Kleider waschen mußte [1]); und vollends über den Bericht (Lev. 10, 16 ff.) vermag sie keine irgend befriedigende Aufklärung zu geben (s. unten). — Zu der ganzen Ansicht aber hat wesentlich eine unrichtige Fassung des terminus „hochheilig" verleitet.

Sowol über den wahren Sinn dieses terminus, als über die wirkliche Bedeutung des Verfahrens mit dem Sündopferfleisch hätte das Institut des חֵרֶם den vollständigsten Aufschluß geben können. Ich darf in Bezug auf dieses Institut hier einfach auf meinen Artikel Bann in dem von mir herausgegebenen „Handwörterbuch des biblischen Altertums" verweisen, und unter Voraussetzung der dortigen Ausführungen sofort die Bedeutung des Verfahrens mit dem Sündopferfleisch entwickeln. Indem beim Sündopfer die im Blute enthaltene Thiernepheſch Gott dargebracht wird, um Schutzbedeckung gegen die lebengefährdende Reaction seiner Heiligkeit wider die Sündenunreinheit oder überhaupt gegen seinen Strafeifer zu erlangen, wird zugleich das Thier selbst Gott als Object, daran sich jener vernichtende Eifer erweisen kann, übergeben. Darum ist das Sündopferfleisch hochheilig, aber nur in dem negativen Sinn, in welchem auch der Cherem hochheilig ist, d. h. es ist menschlichem Gebrauch und Genuß ganz entzogen und ausschließlich Jehova eigen als ein seinem vernichtenden Eifer verfallener Gegenstand. Für den Darbringer und für jeden andern ist darum das Sündopferfleisch, wie der Cherem, etwas Grauen erregendes, gefährliches, und jener kann sich der Wiederherstellung seines Verhältnisses zu seinem Gott erst dann in voller Beruhigung freuen, wenn die Gefahr, damit in Berührung zu kommen, vollständig beseitigt ist; darum muß das Sündopferfleisch, wie der Cherem, hinweggeschafft werden.

Dies geschieht nun in doppelter Weise. Wie bei dem Cherem niedrigerer Stufe Gott sich darauf beschränkt, das seinem vernichtenden Feuereifer verfallene Gut sich ganz und für immer zuzu-

---

1) Bähr und Kurtz meinen, weil ihn der Aufenthalt außer dem Lager verunreinigt habe oder wenigstens möglicherweise verunreinigt habe. Aber wo ist dafür ein Beleg? Giengen nicht die Israeliten beim Sammeln des Manna's täglich zum Lager hinaus, ohne sich zu verunreinigen?

eignen, beziehungsweise es seinen heiligen Dienern zur Nutznießung zu übergeben, wodurch der daran haftende Fluch gleichsam gebunden wird, so wird auch beim Sündopfer niedrigerer Stufe das dem vernichtenden Eifer des Heiligen verfallene Fleisch den heiligen Priestern übergeben, so aber, daß ihnen zur Pflicht gemacht wird, dasselbe alsbald zu verzehren. Sie haben vermöge ihres nahen Verhältnisses zu Gott und kraft des von ihm erhaltenen Auftrags nichts dabei zu fürchten. Das Essen selbst aber hat (wie dies schon Bähr richtig erkannt hat) weniger den Charakter einer Mahlzeit, als den der Erfüllung einer Amtspflicht. In ihm findet die Aneignung des dem göttlichen Eifer verfallenen Thieres seitens Jehova's ihre Darstellung. Erst wenn die Priester das Fleisch verzehrt haben, hat der Darbringer die beruhigende Gewißheit, daß Jehova die Gabe, mittelst deren er vor dem lebengefährdenden Eifer des Heiligen schützende Deckung suchte, und auf welche dieser vernichtende Eifer in Folge der Darbringung der Thiernephesch sich richtete, wirklich so hingenommen hat, daß er selbst nicht mehr in Berührung mit derselben kommen und darum auch von dem Eifer des Heiligen nicht mehr gefährdet werden kann; und damit ist denn auch die Wirkung, welche seine Sündenunreinheit übte, erst vollständig hinweggeschafft; mit dem Object, an welchem, der von ihr herausgeforderte Eifer des Heiligen in Folge der Darbringung allein noch haftete, ist auch dieser selbst schließlich definitiv vertilgt. Der Begriff des Cherem aber findet hier nur in so weit Anwendung, als niemand außer den heiligen Dienern Gottes (auch kein andres Mitglied der Priesterfamilien) dies Fleisch essen, ja auch nur berühren durfte; ferner sofern das Verzehren des Fleisches an heiligem Ort stattfinden und endlich sofern auch das allergeringste Theilchen desselben etwa möglichem menschlichem Genuß entzogen werden mußte, weshalb irdene Gefäße, in welchen es gekocht worden war, zerbrochen, eherne aber aufs sorgfältigste gereinigt werden sollten.

Daß das priesterliche Verzehren des Sündopferfleisches die angegebene Bedeutung hatte, wird augenfällig bestätigt durch die Erzählung Lev. 10, 16 ff. Moses zürnt darüber, daß das Fleisch des Sündopferbocks, dessen Blut nicht in das Heilige gekommen

war, verbrannt und nicht vorschriftsmäßig von den Priestern verzehrt worden ist, und erklärt dabei ausdrücklich: das hochheilige Sündopfer sei den Priestern zum Verzehren zugewiesen, „um hinwegzuschaffen [1]) die Schuld der Gemeinde, um sie schützend zu decken vor Jehova." Aaron aber rechtfertigt sich in einer auch Moses zufriedenstellenden Weise damit, daß es doch auch in Jehova's Augen nicht gut sein könnte, wenn er und seine Söhne an demselben Tage, an welchem er in seiner eigenen Familie den vernichtenden Feuereifer des Heiligen hatte erfahren müssen (V. 1 ff.), Sündopferfleisch hätten essen wollen. Das Speisopfer, das doch auch hochheilig ist, hat er ohne Bedenken gegessen; aber das Fleisch, welches dem vernichtenden Eifer des Heiligen verfallen und darum hochheilig ist, scheut er sich, noch an demselben Tage zu essen, an welchem sich dieser vernichtende Eifer gegen sein eigenes Haus gerichtet hat [2]).

Bei den Sündopfern höherer Stufe, deren Blut in das Heilige oder Allerheiligste gebracht wurde, bei denen also eine besondere Capparah der befleckten Gotteswohnung stattfand, wurde mit dem Sündopferfleisch ebenso verfahren, wie mit dem Cherem höheren Grades. Die Verbrennung ist hier, wie dort, Vernichtung durch den Feuereifer Gottes. Außerhalb des Lagers findet sie statt, wie die Steinigung und Verbrennung des zum Cherem gewordenen Achan mit seiner Familie und Habe, und wie sonst die Hinrichtung von Verbrechern außerhalb des Lagers stattfindet; auch kann man vergleichen, daß die Vernichtung des Einzelnen durch Gottes Strafeifer stehend als „Ausrottung aus der Gemeinde" bezeichnet wird. Nicht im Lager, dem Aufenthaltsort der Gemeinde, soll der Eifer des Heiligen seine vernichtende Energie entfalten; und ohnehin kann nichts von dem, was diesem Eifer verfallen ist, also auch nicht die Asche des Sündopferthiers ohne Gefahr für das

---

[1]) Diese Bedeutung hat נשׂא in Lev. 10, 17 wie in Lev. 16, 22; nicht bedeutet es „die Schuld auf sich nehmen", „sie tragen" (gegen Knobel und Keil).

[2]) Mit Recht weist Keil die Meinung Knobels zurück, Aarons Entschuldigungsgrund bestehe darin, daß sie als über den Tod seiner 2 älteren Söhne Trauernde das heilige Mahl nicht hätten halten können.

Volk im Lager bleiben. Darum wird auch so nachdrücklich betont, daß das ganze Thier, auch das Fell, auch der Mist mitverbrannt werden soll; und darum muß auch der das Verbrennungsgeschäft besorgende Priester vor der Rückkehr in's Lager seine Kleider waschen und sich baden, um ja nichts von dem, was Object des vernichtenden Eifers Jehova's geworden ist, mitzurückzubringen. An einem reinen Ort aber muß die Verbrennung stattfinden, weil sie die Vernichtung durch den Feuereifer des heiligen Gottes darstellt; und der Ort, wo die Altarasche hingebracht wurde, bot sich am natürlichsten dar, weil das vernichtende Feuer des Eifers Gottes nicht wesentlich verschieden ist von dem von ihm ausgegangenen heiligen Feuer, mittelst dessen er die Altargaben entgegennimmt und verzehrt (Lev. 10, 2. Num. 16, 35).

Auf Grund dieser Auffassung des Verfahrens mit dem Sündopferfleisch gewinnt auch der Name des Sündopfers חַטָּאת erst seine volle Bedeutung. Es heißt so, weil, nachdem die Nephesch des Sündopferthiers dargebracht worden ist, der Strafeifer Gottes gegen die Sünde oder die Reaction seiner Heiligkeit gegen die Sündenunreinheit auf dieses Opferthier gerichtet ist, und sich auch bei den Sündopfern höherer Stufe an ihm vernichtend bethätigt. Es ist also selbst gewißermaßen an die Stelle der Sünde getreten [1]).

---

1) In der Hauptsache hat schon Ewald (Die Altertümer des Volkes Israel, 3. Ausg., S. 85 ff.) das Verfahren mit dem Sündopferfleisch richtig gedeutet; doch ist seine Darstellung von der abenteuerlichen und dem Alten Testament fremden Vorstellung beherrscht: die Sündenunreinheit sei in Folge der Blutsprengung aus dem Gegenstand, an dem sie haftete, in den Dienst thuenden Priester und in den Leib des Sündopferthiers gefahren. — Meine wiederholten Hindeutungen auf die oben entwickelte Auffassung (Theolog. Literaturblatt 1864, Nr. 2; Lehrbegriff des Hebräerbriefs, Neue Ausgabe, S. XXI f.) sind von den meisten unbeachtet geblieben. Um so erfreulicher war mir, daß Keil schon in der 2. Aufl. seines Commentars zu Lev., S. 45 f. und jetzt auch in der 2. Aufl. seiner Archäologie, S. 247 f. u. 250 ff. unter Verweisung auf dieselben eine in der Hauptsache übereinstimmende Erklärung gegeben hat, wenn ich mir auch manche Details seiner Ausführung nicht aneignen kann.

So haben wir im Sündopferritual doch eine Wahrung der Heiligkeit Gottes durch eine thatsächliche Bekundung ihrer vernichtenden Reaction wider die Sündenunreinheit an dem Opferthiere gefunden. Und daß das stellvertretende Erdulden dieses vernichtenden Eifers zum vollen Vollzug der Capparah miterforderlich ist, dürfen wir daraus folgern, daß nach Lev. 10, 17 auch das priesterliche Essen des Sündopferfleisches den Zweck hat לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יי. Doch ist dasselbe, genau genommen, nicht mehr ein Moment der Capparah selbst, die vielmehr in der Darbringung des Sündopferthieres und insbesondere seiner Nephesch besteht, sondern ihre nothwendige Folge, und nur als solche die Wirkung der Darbringung des Deckungsmittels mit bedingend.

In Betreff der durch Darbringung eines Schuldopfers zu erwirkenden Capparah können wir uns kurz fassen. Auch bei ihr ist die Schutzbedeckung wegen einer in Verirrung begangenen Versündigung erforderlich, und die Wirkung derselben Entlastung von der Sündenschuld und Sicherung gegen den Strafeifer Gottes. Jene Versündigung fällt aber hier nicht unter den Gesichtspunkt befleckender Unreinheit, sondern unter den des Eingriffs in das Eigentumsrecht. Wie nun auch im Strafrecht der Gedanke maßgebend ist, daß für Verletzung des Eigentumsrechtes durch erhöhte Wiedererstattung Genugthuung geleistet, sie so wieder gut gemacht werden muß [1]), und wie mit der Darbringung des Schuldopfers selbst überall, wo es möglich war, Wiedererstattung verbunden ist, so wird auch zur Sicherung gegen Gottes Strafeifer wegen des Eingriffs in das Eigentumsrecht und der Verletzung seiner dieses schützenden Rechtsordnung in dem Schuldopfer eine dem Anspruch der verletzten Rechtsordnung an den Schuldigen genugthuende Opferdarbringung gefordert, wobei der Gedanke der den Rechtsanspruch befriedigenden Abtragung der Schuld sich sowol darin geltend macht, daß der Priester, als Vertreter des Rechts

---

[1]) Vgl. meinen Artikel Diebstahl in dem von mir herausgegebenen „Handwörterbuch des biblischen Altertums".

bestimmt, welchen Werth das Opferthier haben muß, als darin, daß das ganze Schuldopferfleisch ausschließlich Jehova zufällt, also hochheilig wird und von den heiligen Dienern Jehova's an heiliger Stätte verzehrt werden muß. Auch hier vollzieht sich in diesem Verzehren die völlige Aneignung der Gabe seitens Jehova's, nur daß es sich dabei nicht um ein dem vernichtenden Eifer des Heiligen verfallenes Object, sondern um eine Gabe handelt, die einen Rechtsanspruch an den Schuldigen befriedigen soll, und auch hier gibt erst die Verzehrung des Opferfleisches durch die Priester dem Schuldigen die volle Beruhigung, daß Gott seine Gabe als Genugthuung für die Rechtsverletzung entgegengenommen hat, und daß so seine Schuld vollständig abgetragen und sein Verhältnis zu Gott ganz wiederhergestellt ist. Es erhellt hieraus, warum beim Schuldopfer regelmäßig nicht speciell das Opferblut, sondern der ganze Schuldopferwidder als das Mittel bezeichnet wird, durch dessen Darbringung die Schutzbedeckung zu erlangen ist. Für den Begriff der Capparah aber haben wir das Ergebnis gewonnen, daß derselbe beim Sündopfer die Reinigung und Wiederherstellung des durch die Sündenunreinheit beeinträchtigten Heiligkeitscharakters für die Darbringer und für das Heiligtum und, wenigstens als nothwendige Folge, ein stellvertretendes Erdulden des Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit, beim Schuldopfer aber eine den Anspruch des verletzten Rechtes an den Schuldigen befriedigende Genugthuung in sich schließt.

Nunmehr erhebt sich die Frage: gilt es nur für das Sünd- und das Schuldopfer, daß die Schutzbedeckung nicht schon durch die creatürliche Naturbeschaffenheit dessen, der zu Gott nahen will, sondern durch Sündenunreinheit oder Rechtsverletzungen erfordert wird, und daß ihre Wirkung Entlastung von der sonst zu tragenden Schuld, Nachlaß der sonst zu büßenden Strafe, Sicherung gegen den vernichtenden Eifer des heiligen Gottes ist? Begeht man, wie Ritschl meint (Bd. II, S. 199) den Fehler, partem pro toto zu setzen, wenn man jenen Inhalt des Begriffes der Capparah auch da voraussetzt, wo er sonst im Gottesdienst vorkommt, und muß man die Ergebnisse Ritschls, wornach der Begriff an sich

eine viel allgemeinere und wesentlich nur physisch-religiöse Bedeutung hat (vgl. S. 51), wenigstens für diese weitere Anwendung desselben anerkennen? Es ist vor allem die der Brandopferdarbringung und der Blutdarbringung bei dem Friedensopfer, weiterhin dann auch die dem Opferinstitut im ganzen und den aus verschiedenen blutigen und unblutigen Opfern zusammengesetzten Opferhandlungen zugeschriebene Wirkung der Capparah, bei welcher diese allgemeinere Bedeutung des Begriffs anzunehmen wäre, und außerdem etwa noch bei der schützenden Bedeckung, welche die Leviten durch ihre Mittelstellung zwischen dem Heiligtum und dem Volke diesem gewähren.

Hier muß ich aber von vornherein die Voraussetzung Ritschls, nämlich die Vorstellung, daß „die Erhabenheit Gottes" den zum Heiligtum kommenden Israeliten als „geschaffenen Menschen", mit Vernichtung bedroht, als mindestens sehr zweifelhaft in Anspruch nehmen. Daß das Schauen des Angesichts Gottes, der Anblick seiner Herrlichkeit, überhaupt schon die Nähe seiner Person eine vernichtende Wirkung auf die Creatur übt, das ist ja freilich eine vielfach genug bezeugte Vorstellung. Doch wäre es unrichtig, wenn man dabei an eine mit reiner Naturnothwendigkeit erfolgende Wirkung der heiligen Majestät Gottes dächte. Das Alte Testament mit seiner energischen persönlichen Fassung des Gottesbegriffes, macht es immer ganz und gar von dem Willen Gottes abhängig, ob seine Nähe und sein Anblick jene lebenvernichtende Wirkung üben soll oder nicht. Darum haben von Gott besonders Begnadigte sie nicht zu fürchten, immer aber hat sie der Unberufene zu fürchten. — Welches Recht hat man nun, diese Vorstellung, richtig aufgefaßt, auf das gottesdienstliche Nahen Israels zu der Wohnstätte Jehova's anzuwenden? Es ist wahr, die in Lev. 9, 7 angeordnete gottesdienstliche Capparah hat den Zweck, das Volk vor der mit dem Schauen der Herrlichkeit Jehova's (V. 4. 6. 23) verbundenen Gefahr zu schützen; aber hier handelt es sich um eine außerordentliche Manifestation der Gegenwart Jehova's zur sichtlichen Entgegennahme der ersten feierlichen Opfer nach vollendeter Priesterweihe (V. 24). Für gewöhnlich dagegen findet beim gottesdienstlichen Nahen sowol des Volkes, als der Priester ein Schauen

des Angesichts oder der Herrlichkeit Jehova's nicht statt. Freilich ist Jehova persönlich im Allerheiligsten gegenwärtig und es könnte also schon seine, wenn auch nicht sichtbare Gegenwart die ihm Nahenden bedrohen. In der That übt sie auch ihre lebenvernichtende Wirkung auf solche, die des näheren Verkehrs mit dem Heiligen gewürdigt sind, sobald sie sich über die Schranken und Bedingungen hinwegsetzen, durch welche ihre Vollmacht begrenzt ist; ja der Tod ist ihnen dann um so sicherer, weil Gott von ihnen am allermeisten fordert, daß sie in genauer Beobachtung seiner Vorschriften seine heilige Majestät respectiren (Lev. 10, 1 ff. 16, 2. Num. 16, 5). Es ist dann aber immer nicht schon die creatürliche Naturbeschaffenheit, sondern die in dem unbefugten Nahen zu dem Heiligen oder in der eigenwilligen Ueberschreitung der erhaltenen Vollmacht liegende Geringachtung der heiligen Majestät Gottes, was ihnen verderblich wird; und darum wird in solchen Fällen die lebenvernichtende Wirkung auch ausdrücklich dem entbrennenden Zorne Gottes zugeschrieben (vgl. 2 Sam. 6, 7. Num. 1, 53; vgl. 1 Sam. 6, 19 f.). Das gottesdienstliche Nahen sowol der Priester als des Volkes zu der Wohnstätte Jehova's ist aber kein unbefugtes. Wie soll also bei demselben eine schützende Bedeckung gegen die lebenvernichtende Wirkung der Majestät Gottes erforderlich sein, da diese doch ganz von dem Willen Gottes abhängt und nur für die Unberufenen in Folge des wider sie entbrennenden Gotteszorns, nicht aber für die durch Gottes Gnadenwillen Berufenen verderblich ist? Man könnte einwenden: die sich immer wiederholende Erwirkung schützender Bedeckung durch Darbringung von Opfergaben gehört eben mit zu jenen Bedingungen, unter welchen das ordnungsmäßige Nahen der Berufenen zu Gott allein stattfinden darf; daher auch die Forderung: „Ihr sollt nicht leer vor meinem Angesicht erscheinen" (Ex. 23, 15. 34, 20. Deut. 16, 16). Dann könnte allerdings jene Vorstellung einer mit Naturnothwendigkeit erfolgenden vernichtenden Wirkung der Erhabenheit Gottes auf den geschaffenen Menschen, wie sie in abstracto Ex. 33, 20 ausgesprochen ist, hier wenigstens als Voraussetzung im Hintergrund liegen. Allein die Gaben, mit denen das Volk vor Gottes Angesicht erscheinen soll, sind vielmehr mit den Gaben zu-

sammenzustellen, mit denen die Untergebenen vor dem König oder dem Statthalter erscheinen (vgl. z. B. Mal. 1, 8); es sind thatsächliche Ehrenbezeigungen, thatsächliche Anerkennungen des Unterthanenverhältnisses gegenüber dem Gottkönig, aber darum noch keine dem geschaffenen Menschen als solchem nöthige Schutzmittel gegen die vernichtende Macht der göttlichen Majestät. Und da jene rein physisch-religiöse Fassung der Vorstellung in Anwendung auf die Gegenwart Jehova's im Heiligtum sonst nirgends, ja außer Ex. 33, 20 überhaupt nirgends im Alten Testament bestimmt hervortritt, so ist es nicht wahrscheinlich, daß sie sich in der Opferordnung so vielfältig als Voraussetzung geltend machen, daß die Gottesdienstordnung den Israeliten immer wieder und wieder daran erinnert haben soll, er bedürfe bei dem ihm doch gebotenen Erscheinen vor dem Angesicht seines Gottes schon als geschaffener Mensch einer Schutzbedeckung gegen die vernichtende Wirkung der göttlichen Majestät. Was Ritschl (II, 204) in Bezug auf die aaronitischen Priester zugibt, daß sie ohne Besorgnis für ihr Leben dem Angesicht Gottes nahen dürfen, weil sie dazu berufen, und weil sie durch das Opfer ihrer Einweihung geschützt sind, das wird vielmehr — — mutatis mutandis — für alles den göttlichen Vorschriften entsprechende gottesdienstliche Nahen zu dem Heiligtum Geltung haben. Vollends unwahrscheinlich wird jene Voraussetzung Ritschls, wenn man sich den mit ihr zwar nicht ganz unvereinbaren, aber ihr doch gerade gegenüberstehenden, im Gesetz und in den Propheten vielfach und ausdrücklich bezeugten Glauben vergegenwärtigt, daß die in Israels Mitte befindliche irdische Wohnstätte Gottes, also die persönliche Gegenwart Jehova's unter seinem Volk diesem vielmehr eine Bürgschaft des Schutzes, der Sicherheit, des Heiles ist (vgl. S. 29 f.).

Ist so die Voraussetzung der von Ritschl geforderten allgemeineren Fassung des Begriffs der Capparah allermindestens sehr zweifelhaft, so wird diese selbst entschieden abzulehnen sein, wenn sich dieselben oder wenigstens analoge Gesichtspunkte, wie sie sich uns in Bezug auf die durch Sünd- und durch Schuldopfer erwirkte Capparah ergeben haben, auch auf alle sonstige Capparah anwendbar erweisen, um über den Grund, der sie erforderlich macht und über ihre Wirkung befriedigenden Aufschluß zu geben. Daß dabei

nicht, wie bei der speciell die Capparah bezweckenden Opferart, dem Sündopfer, der Begriff vollständig nach allen seinen Momenten sich geltend machen kann, liegt in der Natur der Sache, und hat sich auch schon beim Schuldopfer herausgestellt.

Am augenfälligsten ist die Anwendbarkeit unsrer beim Sündopfer gewonnenen Untersuchungsergebnisse auf die Reinigungs- und Weihecärimonien. Die Aussatzmäler an einem Hause fallen unter den Gesichtspunkt befleckender und entheiligender Sündenunreinheit, bilden also ein Analogon zu der die Heiligtümer befleckenden Sündenunreinheit. Die Verwendung der von Gott vorgeschriebenen Reinigungsmittel hat für das Haus dieselbe Wirkung, wie für das Heiligtum die Besprengung mit dem Sündopferblut; sie dient zur Verdeckung der Sündenunreinheit, und diese wird darum auch geradezu als Entsündigung (חִטֵּא in Lev. 14, 49. 52; vgl. S. 59) bezeichnet, und ihr Erfolg ist die Reinigung (וְטָהֵר Lev. 14, 53) und damit die Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters. — Ebenso ist sündliche Unreinheit der Grund, aus dem der genesene Aussätzige, wie speciell der Capparah durch ein Sündopfer (Lev. 14, 19), so auch derjenigen bedarf, welche durch die sonstigen mit verschiedenen Opferdarbringungen verbundenen Reinigungscärimonien zu bewirken ist, wobei nur in Betreff des Schuldopfers auch das mit in Betracht kommt, daß er im Stande der Unreinheit den Rechten des Gottkönigs an seine Unterthanen nicht zu genügen vermochte; und auch bei ihm ist Reinigung und damit Wiederherstellung des Heiligkeitscharakters die Folge der Capparah (Lev. 14, 18. 20. 29. 31), indem zugleich durch die im Schuldopfer geleistete Genugthuung für jene Rechtsbeeinträchtigung sein Verhältnis zu Gott auch nach dieser Seite hin wieder vollständig hergestellt wird. — Bei der Einweihung der Leviten hat auch die auf den ersten Reinigungsact (Num. 8, 6 f.) folgende Capparah durch Darbringung eines Sünd- und eines Brandopfers den Zweck der Reinigung (Num. 8, 12. 21), nach welcher sie erst durch die Webe Jehova zum besonderen Eigentum übergeben werden können. Auch hier ist es also nicht schon die creatürliche Naturbeschaffenheit für sich, sondern einerseits ihre Sündenunreinheit, anderseits die für ihr näheres Angehörigkeitsverhältnis zu Jehova

und für ihren in stete nähere Berührung mit dem Heiligen bringenden Dienst erforderliche gesteigerte Reinigung von derselben, was sie der besonderen Capparah durch die mit ihrer Weihe verbundenen Opfer bedürftig macht. — Bei der Priesterweihe endlich ist der Zweck der durch sämtliche Weihecärimonien und insbesondere durch das Weiheopfer vollzogenen Capparah, „ihnen die Hände zu füllen, sie zu heiligen“ (Ex. 29, 33), d. h. er besteht darin, daß ihnen der höhere Grad von Heiligkeit eigen werden soll, welcher erforderlich ist, um ihnen ein- und für allemal die heiligen Gaben zur Uebermittlung an Jehova in die Hände zu geben. Auch hier ist es nicht schon die creatürliche Naturbeschaffenheit für sich, die sie dieser Capparah bedürftig macht. Die Analogie der mit der Leviteneinweihung verbundenen Capparah und nicht minder die Analogie der mit der Priesterweihe auf's engste verknüpften Altarweihe, bei welcher die Capparah ausdrücklich als Entsündigung bezeichnet ist (vgl. S. 59), beweisen, daß es vielmehr die Sündenunreinheit, der mangelnde, beziehungsweise nicht ausreichende Heiligkeitscharakter ist, was diese Capparah nöthig macht, damit Gottes Nähe den Priestern nicht todbringend werde (Lev. 8, 35). Sollten sie im besonderen Sinne die Jehova Nahen werden und fortwährend amtlich mit dem Heiligen und Allerheiligsten zu thun haben, so bedurften sie einer noch höher gesteigerten Reinigung von der ihnen anhaftenden Sündenunreinheit, als die Leviten, um nicht von dem Eifer des Heiligen vernichtet zu werden. In allen diesen Fällen ist also die Capparah schützende Bedeckung gegen die lebengefährdende Reaction der Heiligkeit Gottes wider menschliche Sündenunreinheit; sie dient hier überall zur Wahrung der Heiligkeit Gottes im Verkehr mit den von Hause aus Unreinen und Unheiligen, und sie wird in um so höherem Maße erforderlich, je näher einer Gott und allem Heiligen zu stehen berufen ist. Hier ist nun wieder einer der augenfälligen Berührungspunkte zwischen der gottesdienstlichen und der außergottesdienstlichen Capparah. Denn dieselben Vorstellungen, welche sich uns hier ergeben haben, liegen, wie wir sahen, auch bei der mit Jesaja's Weihe zum Prophetendienst verbundenen Capparah vor (S. 19 f.). Die Behauptung Ritschls (Bd. II, S. 203), es sei erst ein späterer Gesichtspunkt, daß Jesaja seine Furcht durch

die Gotteserscheinung vernichtet zu werden, mit seiner eigenen Sündhaftigkeit und — was auch hinsichtlich der Priesterweihe Beachtung verdient — mit seiner Zugehörigkeit zu einem sündhaften Volke begründet, können wir somit nicht als eine begründete anerkennen; wie wir denn auch schon nach unsern bisherigen Ergebnissen den Grund, aus welchem nach Lev. 9, 7 das Volk, um die Herrlichkeit Jehova's schauen zu können, der Capparah durch ein Sündopfer bedarf, in seiner Sündenunreinheit zu suchen haben. Es mag noch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß der Berührung der Lippen Jesaja's mit dem Altarglühstein, bei dem Aussätziggewesenen die Bestreichung mit dem Schuldopferblut und die Bestreichung und Begießung mit dem Jehova übergebenen Oel und ebenso bei der Priesterweihe die Bestreichung mit dem Blut des Weiheopfers und die Besprengung mit demselben Opferblut und Salböl, welches auch zur Entsündigung und Heiligung des Altars gedient hat, entspricht. Auch hier ist es wesentlich die von Gott kraft seines Gnadenwillens einen Verkehr zwischen seinem Volk und ihm selbst zu stiften ausgehende Mittheilung des Heiligkeitscharakters, gleichsam die aufgeprägte Signatur des Heiligen, welche die Verdeckung der Sündenunreinheit bewirkt.

Nur im Vorübergehen erinnern wir daran, daß auch in 2 Chr. 30, 18 der Mangel der gesetzmäßigen levitischen Reinigkeit, und die mit der Theilnahme an dem heiligen Bundesmahle in solchem Zustande verknüpfte Gefahr die Capparah erforderlich macht.

Wie verhält es sich aber mit der schützenden Bedeckung, welche die Brandopferdarbringung, die Darbringung des Blutes bei dem Friedensopfer und das ganze Opferinstitut, sowie das Ganze zusammengesetzter Opferhandlungen, vermöge der darin enthaltenen blutigen Opfer gewähren. Auch hier haben wir keinerlei Anlaß, auf das Gebiet der rein physisch-religiösen Vorstellungen überzugehen; vielmehr haben wir im allgemeinen denselben Bedürfnisgrund und dieselbe Wirkung der Capparah vorauszusetzen, die wir bisher kennen gelernt haben. Brandopfer und Friedensopfer werden ja freilich nicht für sich allein aus den besonderen Anlässen und zu den besonderen Zwecken dargebracht, welche Sünd- und Schuldopfer erfordern, und welche auch dem Begriff der Capparah ein bestimmteres Gepräge und einen reicheren Inhalt

geben. Darum finden wir nur bei dem Sünd- und dem Schuldopfer jene Zusätze מחטאתו und על־ חטאתו und die weitere Wirkung, „daß ihnen vergeben wird", „um sie zu reinigen", hinzugefügt. Folgt denn aber daraus wirklich, wie Ritschl (Bd. II, S. 199) meint, daß in allen andern Fällen der Capparah „keine Rücksicht auf Sünde der Opfernden nachweisbar" oder auch nur „zu vermuthen ist"? Zusätze jener Art fehlen regelmäßig auch in den Anordnungen über die Sündopfer, welche an den Jahresfesten darzubringen waren, und in den Berichten über diejenigen, welche sonst bei größeren Opferfeiern den grundlegenden Anfang machen. Und doch werden wir bei ihnen keinen andersartigen Bedürfnisgrund und Zweck der Capparah voraussetzen dürfen, als bei andern Sündopfern; nur daß es sich dabei weder um bestimmte einzelne Sünden und Unreinigkeiten, noch um die Gesamtheit aller das Jahr über vorgekommenen Sünden und Unreinigkeiten, sondern nur um die Sündenunreinheit im allgemeinen handelt. Wenn nun das Brandopfer nicht selten als Ergänzung oder als Steigerung des Sündopfers mit diesem verbunden wird, um dessen besonderen Zweck vollständig zu erreichen, wenn also in diesen Fällen ohne alle Frage die Capparah, an welcher die Brandopferdarbringung betheiligt ist, durch Sündenunreinheit erfordert, und Schutz vor dem gefährdenden Eifer des heiligen Gottes wider dieselbe ihr Zweck ist, wenn ferner außerhalb der gesetzlichen Opferordnung das Brandopfer auch für sich allein, oder mit dem Friedensopfer verbunden zu dem besonderen Zweck dargebracht wird, in Bezug auf bestimmte Versündigungen der Gnade Gottes theilhaftig zu werden (vgl. S. 48 f.), so wird auch die schützende Bedeckung, welche nach Lev. 1, 4 der Brandopferdarbringung für sich allein eigen ist, dem Opfernden aus der allgemeinen Rücksicht auf seine Sündenunreinheit und auf den in Folge derselben vorhandenen Mangel an Heiligkeit nöthig sein und gewährt werden; und bei der besonderen Bedeutung, welche das Blut als Hauptmittel der schützenden Bedeckung auch beim Brandopfer hat, werden wir sagen dürfen, daß die Schwenkung des Blutes an den Altar rücksichtlich dieser dem Brandopfer für sich allein eigenen allgemeineren Schutzbedeckung des Opfernden wegen seines sündhaften, unheiligen Zustandes dieselbe Stelle im

Brandopferritual einnimmt, welche in größeren Opferfeiern, namentlich bei den Festopfern, das besondere Sündopfer hat. Nunmehr wird aber auch nicht mehr in Zweifel gezogen werden, daß für die schützende Bedeckung, welche der Blutanschwenkung beim Friedensopfer und welche dem Opferinstitut oder einer zusammengesetzten Opferhandlung im ganzen zugeschrieben wird, dieselben Gesichtspunkte Geltung haben; und in letzterer Beziehung bietet die Stelle 1 Sam. 3, 14 noch eine ausdrückliche Bestätigung, sofern sie bestimmt voraussetzt, daß es sich überhaupt bei der im Opferinstitut dargebotenen Schutzbedeckung um Sünde und Sicherung vor den Strafen und Folgen der Sünde handelt.

Bei alledem wollen wir aber nicht behaupten, daß bei der nicht durch Sünd- und Schuldopfer vollzogenen gottesdienstlichen Capparah „die Rücksicht auf die Sünde der Opfernden" überall klar und bestimmt sich geltend mache, und nicht in Abrede stellen, daß der Begriff der schützenden Bedeckung wirklich manchmal eine gewisse Verallgemeinerung erfährt, wobei seine Beziehung auf Sünde und Schuld nur noch eine entfernte und mittelbare, und sein ethischer Gehalt mehr oder weniger verkümmert ist. Aber auch dann gilt die Schutzbedeckung nicht der lebenvernichtenden Wirkung, welche die Erhabenheit Gottes naturnothwendigerweise auf den geschaffenen Menschen übt, sondern — ganz im Gegentheil — der von dem Zorne Gottes drohenden Gefahr, möge dieselbe in der Möglichkeit von dem über andre ergehenden vernichtenden Gotteszorn mitbetroffen zu werden oder in der, durch unberufenes Nahen zu Gott den Zorn des Heiligen zu erregen, begründet sein oder irgend einer andern, in ihren Motiven für uns nicht recht klaren Besorgnis vor göttlichen Plagen vorhanden zu sein scheinen. Den ersten dieser drei Fälle finden wir Ex. 12, 13 f., wo das an die Thürpfosten und Schwellen der Häuser gestrichene Blut des Passahopfers, als Zeichen der Angehörigkeit an Jehova (vgl. Hes. 9, 4. 6) und als Heiligungsmittel der Häuser die Israeliten vor der Gefahr schützt, von dem über die Aegypter ergehenden Gerichte mitbetroffen zu werden, wenn anders hier überhaupt eine Capparah anerkannt wird (der Ausdruck כפר ist allerdings nicht gebraucht). Den zweiten Fall finden wir Num. 8, 19 vgl. Num. 1, 53, wornach die

Mittelſtellung der Leviten zwiſchen dem Volk und dem Heiligtum jenem zu ſchützender Bedeckung dient nicht gegen die Gefahr, mit welcher die lebenvernichtende Gegenwart Gottes ſie als geſchaffene Menſchen bedroht (Ritſchl, Bd. II, S. 205), ſondern gegen die Gefahr durch unbefugtes Nahen zum Heiligtum ſeinen Zorn zu erregen (vgl. S. 40f.). Den dritten Fall endlich, die Ex. 30, 11 ff. angeordnete und Num. 31, 50 vorkommende, nicht durch Opfer bewirkte Capparah haben wir ſchon früher näher erörtert (S. 27 ff.). Der Umſtand, daß, wenn der ethiſche Gehalt des Begriffs der Capparah ſich weniger geltend macht, nur um ſo beſtimmter der Zweck an den Tag tritt, vor dem Zorn Gottes und vor den von ihm verhängten Plagen geſichert zu werden, iſt noch ein ſtarkes Zeugnis gegen die von Ritſchl angenommene Bedeutung des Begriffs.

Es bleibt noch übrig, aus unſerm Ergebniſſe einige Schlußfolgerungen zu ziehen zur Berichtigung verſchiedener Urtheile und Ausführungen Ritſchls. Die Sept. gibt bekanntlich das hebr. כפר in der Regel mit ἐξιλάσκεσθαι wieder [1]), mit folgendem περί (ſelten ὑπέρ; vgl. Ez. 45, 17 und dazu 2 Chr. 30, 18) in Bezug auf die Perſonen, denen Schutzbedeckung zu Theil wird und ebenfalls mit περί oder mit ἀπό in Bezug auf die Sünden; ſind die Heiligtümer Object des כפר, ſo können ſie im Accuſ. mit ἐξιλάσκεσθαι verbunden werden (Lev. 16, 16. 20. 33. Ez. 43, 20. 26. 45, 20), und entſprechend iſt auch das Land in Num. 35, 33 Subject des in paſſiver Bedeutung gebrauchten ἐξιλάσκεσθαι, woneben als ſolches aber auch Deut. 21, 8 das unſchuldig vergoſſene Blut und 1 Sam. 3, 14 die Sünde ſelbſt (vgl. Dan. 9, 24) vorkommt. Auch das Nomen כִּפֻּרִים iſt meiſt mit ἱλασμός oder ἐξιλασμός überſetzt. Wenn nun auch ἐξιλάσκεσθαι nie geradezu bedeutet „Gott gnädig [für ſich] ſtimmen, ihn verſöhnen“ [2]), ſo hat

[1]) Nur in einzelnen Stellen iſt dafür ἁγιάζειν (Ex. 29, 33. 36) oder καθαρίζειν (Ex. 29, 37. Lev. 16, 20 vgl. τοῦ καθαρισμοῦ Ex. 30, 10 und ἐκκαθαριεῖ Deut. 32, 43) gebraucht, was — wie unſre Ausführungen über die betreffenden Stellen gezeigt haben werden — ein ebenſo ſachgemäßer Erſatz iſt, wie der entſprechende, welcher ſchon S. 15 Anm. 3 erwähnt wurde.

[2]) Vgl. S. 12, Anm. 1 u. 2, und S. 15, Anm. 1.

das Verbum doch gemäß der Etymologie und Construction meist den Sinn: „Versöhnung d. h. Selbstbegütigung Gottes erwirken in Betreff einer Person oder einer Versündigung“; ist das Heiligtum oder das Land Object, so hat es die modificirte Bedeutung: „in solchen Zustand versetzen, daß die Selbstbegütigung Gottes eintreten kann“ oder „daß Gottes Ungnade nicht mehr erregt wird“; und nur eine andre Anwendung dieser selben Bedeutung findet in den seltenen [1]) Fällen statt, wo das unschuldig vergossene Blut oder die Sünde das Object ist; auch da bedeutet ἐξιλάσκεσθαι eine Wirkung auf die „Sünde üben, in Folge deren sie aufhört, Gottes Ungnade zu erregen“, was denn so viel ist als expiare. Immer aber liegt in dem Ausdruck eine Beziehung auf eine dem Vollzug der Capparah vorausgehende Ungnade, auf einen Zorn Gottes und und auf ein durch ihren Vollzug bedingtes Aufhören dieses Zorns, eine Wiederzuwendung der Gnade, eine Versöhnung. — Es begreift sich, daß Ritschl (Bd. II, S. 209) von einer solchen Uebersetzung urtheilen mußte, sie habe den wahren Sinn des hebräischen Ausdrucks mehr verhüllt, als zugänglich gemacht. Denn nach ihm ist es ja ein grober Fehler, wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorn bezieht. Auf Grund unsrer Untersuchungsergebnisse wird man dagegen jene Wiedergabe des hebräischen Terminus nur zutreffend finden können. Es ist freilich wahr, daß man weder jede Reaction der Heiligkeit Gottes gegen Sündenunreinheit noch jede strafende oder gar nur züchtigende Thätigkeit Gottes unter den biblischen Begriff des Zornes Gottes bringen darf. Denn dieser ist zwar kein Act (Ritschl, Bd. II, S. 124), wol aber ein Affect (Bd. II, S. 126), der übrigens manchmal als Stimmung andauert und nicht nothwendig sofort sich bethätigt, und zwar ein aus Gottes Haß gegen das

---

[1]) Die, wie es scheint, auf der Bemerkung Hofmanns (Schriftbeweis II, 1. S. 339) fußende Angabe, die LXX gebe die Formel „die Sünde bedecken“ überwiegend durch ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας wieder (Ritschl, Bd. II, S. 209), ist unrichtig (vgl. vielmehr S. 15, Anm. 3); und ganz falsch ist die auch von Delitzsch (Hebr.-Br., S. 95 Anm.) wiederholte Angabe Hofmanns, daß das transitiv gebrauchte ἐξιλάσκεσθαι auch den Sünder zum Object habe.

Böſe entſpringender Affect, in welchem ſich ſein ſtrafender Eifer einſeitig, d. h. ohne Milderung und Zügelung durch ſeine Gnade, und daher lebenvernichtend bethätigt. Dieſer Begriff des Zornes Gottes iſt allerdings auf den Eifer des Heiligen wider alle in ſeiner Nähe befindliche Sündenunreinheit und auf die von ihm drohenden Strafen, vor welchen die gottesdienſtliche Capparah ſchützt, nicht anwendbar. Immerhin wird aber auch der Eifer des Heiligen, wenn er den ihm unberufen Nahenden trifft, ausdrücklich unter den Begriff des entbrennenden Gotteszorns geſtellt (2 Sam. 6, 7. Num. 1, 53). Und auch ſofern er nur gegen die in Gottes Nähe befindliche Unreinheit ſich richtet, würde er ohne die Capparah, wie der Zorn, vernichtend wirken, was ja auch bei den Sündopfern höherer Stufe in der Verbrennung des Fleiſches ſeine Darſtellung findet. Anderſeits ſetzt der Begriff ἐξιλάσκεσθαι nicht nothwendig den Gotteszorn nach ſeinem vollen Begriff als zuvor vorhanden voraus, ſondern nur Ungnade, deren Grund gehoben werden muß, um ein ungeſtörtes und ungetrübtes Gemeinſchaftsverhältnis mit Gott herzuſtellen; und dieſe iſt allemal in irgend einem Maße vorhanden gedacht, wo die gottesdienſtliche Capparah erforderlich iſt. Und ſelbſt wenn Ritſchl mit ſeiner phyſiſch-religiöſen Verallgemeinerung des Begriffs der Capparah ſonſt im Rechte wäre, müßte er wenigſtens bezüglich des Sünd- und Schuldopfers, alſo weitaus für die meiſten Fälle, in welchen der Begriff vorkommt, das Zutreffende der LXX-Ueberſetzung zugeſtehen.

Nun werden auch Ritſchls Einwendungen gegen die deutſche Wiedergabe des hebräiſchen Ausdrucks durch das Wort ſühnen, verſühnen und ſeine Behauptung, der Gebrauch desſelben diene nur dazu, Verwirrung zu ſtiften (Bd. II, S. 200), von ſelbſt als nichtig ſich darſtellen. Sünen, urſprünglich eins mit ſönen (ſöhnen, verſöhnen) bedeutet von Hauſe aus „wieder recht machen, das rechte Verhältnis wieder herſtellen, ausgleichen“, ſei es durch Urtheilsſpruch (sônan althochdeutſch = Urtheil ſprechen, richten), ſei es durch das Erdulden der der Schuld entſprechenden Strafe („der Verbrecher ſühnt ſeine Schuld“), ſei es durch Friedenſtiftung („Sühneverſuch“), ſei es ſonſt durch einſeitige oder gegenſeitige oder durch einen dritten bewirkte Begütigung, Zufriedenſtellung oder Genugthuung („ver-

ſöhnen, ſich verſöhnen"). So iſt nun ſünen oder ſönen auf das Verhältnis zu Gott angewendet auch zunächſt ſo viel als „das durch die Sünde geſtörte Verhältnis wiederherſtellen", alſo weſentlich gleichbedeutend mit *ἱλάσκεσθαι;* unſern Unterſuchungsergebniſſen gemäß kann man demnach das hebr. כפר mit folgendem -עַל der Perſon ganz gut ſtatt durch „einen bedecken" mit „einen ſühnen" oder „einen verſöhnen", d. h. ihn durch Abwendung der göttlichen Ungnade wieder in das rechte Verhältnis zu Gott ſetzen, ihn mit Gott einigen, wiedergeben; ja es iſt damit der religiöſe Gehalt des Begriffes deutlicher und beſtimmter ausgedrückt, als durch die wörtliche Uebertragung. Wenn ferner der heutige theologiſche Sprachgebrauch neben dem Verſöhnen des Sünders von dem Sühnen oder Verſühnen der Sünde ſpricht, ja ſich mit einer gewiſſen Vorliebe dieſer in der Bibel ſeltenen Ausdrucksweiſe bedient, ſo wird ja allerdings die Vorſtellung von ſtellvertretendem Strafvollzug oft genug in unrichtiger Weiſe mit dem Ausdruck verknüpft, indem er ohne weiteres gemäß jenem „der Verbrecher ſühnt ſeine Schuld" verſtanden wird [1]); aber an ſich hat der dem *ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας* analoge Ausdruck doch nur die Bedeutung: „die Sünde in Bezug auf ihre das Verhältnis zu Gott ſtörende Wirkung ausgleichen, ſo mit ihr verfahren, daß ſie kein gegenſätzliches Verhältnis zu Gott mehr begründet". Und wenn dabei das Sprachbewußtſein mit dem Wort die Vorſtellung verknüpft, daß in Folge der Sühne objectiv und auch für Gott ſelbſt eine Aenderung des bisherigen Verhältniſſes eintritt, wiewol es in letzter Beziehung Gott ſelbſt iſt, deſſen ſündenvergebende Gnade die Veranſtaltung der Sühne getroffen hat, ja auch wenn ſich mit dem Wort die Vorſtellung verknüpft, daß die volle Sündenvergebung irgendwie von einem in der Sühne liegenden ſtellvertretenden Erfahren des Strafeifers Gottes wider die Sünde, oder einer geleiſteten Genugthuung bedingt ſei, ſo iſt das unſern Unterſuchungsergebniſſen über den Begriff der Capparah ganz angemeſſen.

Wichtiger iſt uns, daß Ritſchls Auseinanderreißung der gottes-

1) In unrichtiger Weiſe; denn die Sühne im altteſtamentlichen Opfercultus, wie auch die von Chriſtus vollzogene Sühne wirken nicht gemäß der Rechtsordnung, ſondern gemäß der Gnadenordnung Gottes.

dienstlichen und der außergottesdienstlichen Verwendung des Begriffs כִּפֶּר sich als unberechtigt erwiesen hat. Trotz des wirklich vorhandenen Unterschiedes sowol in dem Inhalt des Begriffs, als in den mit ihm verknüpften, auch im Sprachgebrauche ausgeprägten Vorstellungen, bleibt in beiden Verwendungsweisen der Kern desselben so gleichartig, daß sich die Bedeutung, welche er sonst hat, unmittelbar aus derjenigen, welche ihm in der Gottesdienstordnung eigen ist, entwickeln konnte. Auch in der letzteren hat er ethisch-religiösen Charakter; auch in ihr ist ihm die Beziehung auf Sünde und auf die Gegenwirkung der Heiligkeit oder des Strafeifers Gottes gegen die Sünde wesentlich; auch in ihr kommt die sündenvergebende Gnade Gottes nicht einseitig zur Offenbarung und Wirksamkeit: vielmehr ist es eben die Sühne, als Bedingung des Empfanges der Sündenvergebung, in welcher auch der Gegensatz des Heiligen wider alle Sündenunreinheit, sein Strafeifer, seine Gegenwirkung wider jede Antastung seiner Rechtsordnung sich kundgibt. Was die gottesdienstliche Sühne nöthig macht, das ist freilich nicht die Bundbrüchigkeit und der durch sie erregte, Vernichtung drohende Gotteszorn, wol aber die Sünde, sei es Sündhaftigkeit im allgemeinen, sei es eine einzelne schwerere Sündenunreinheit oder Rechtsverletzung, die noch unter den Gesichtspunkt der Verirrung fällt, sei es die ganze Menge aller einzelnen, das Jahr über vorgekommenen Sünden und Unreinigkeiten, und die dadurch herausgeforderte Gegenwirkung des seine Heiligkeit oder auch seine Rechtsordnung wahrenden Gottes. Die gottesdienstliche Sühne bewirkt allerdings nicht Zurückwendung des vernichtenden Gotteszorns; nur mittelbarerweise ist sie auch Schutz vor ihm, sofern sie gegen die Möglichkeit sichert, daß er entbrenne; aber doch erfolgt durch sie eine objective Aenderung des gestört gewesenen Verhältnisses zu Gott und zwar auch für Gott selbst; und auch jene Gegenwirkung des Heiligen gegen die Sündenunreinheit, vor welcher sie schützt, könnte unter Umständen lebenvernichtend sein und das Bundesverhältnis ganz aufheben. Wie ferner in Fällen der Bundbrüchigkeit die Vergebung und Aufhebung der Strafe in der Regel erst eintritt, nachdem Gottes vernichtender Zorn die Schuldigen in größerem oder geringerem Umfang und längere oder

kürzere Zeit getroffen hat, wie ferner Blutschuld nach Gottes Rechtsordnung durch die an dem Schuldigen vollstreckte Todesstrafe, und falls dies nicht möglich ist, nach Gottes Gnadenordnung wenigstens nicht ohne den Vollzug einer poena vicaria für Land und Volk gesühnt wird, so fehlt auch der gottesdienstlichen Sühne auf ihren Höhepunkten keineswegs ein stellvertretendes Erleiden des vernichtenden Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit; und auch die beim Schuldopfer geleistete Genugthuung steht in einer gewissen Analogie mit den für Verletzungen des Eigentumsrechts bestimmten Strafen. An die auf jenen Höhepunkten der gottesdienstlichen Sühne mit der Capparah der Heiligtümer verbundene Vorstellung knüpft selbst die Vorstellungsform an, in welche sich die Idee der Sühne im außergottesdienstlichen Sprachgebrauch zu kleiden pflegt: die Vorstellung eines Verdeckens der Sündenschuld. — Wenn endlich in der gottesdienstlichen Sühne stets der Priester, sonst dagegen in der Regel Gott selbst Subject des כפר ist, so ist es dort der Priester doch auch nur kraft seiner Erwählung zum heiligen Vertreter des Volks vor Gott und kraft des erhaltenen göttlichen Auftrags. Und wie er nach der ein- und für allemal festgestellten gottesdienstlichen Gnadenordnung Sühne vollzieht, so vollziehen sie auch nach Gottes feststehender Rechtsordnung im Fall der Blutschuld die gesetzlichen Vollstrecker der Todesstrafe. Daß sonst die Verdeckung der Sündenschuld unmittelbar als des sündenvergebenden Gottes eigene That gedacht, und daß in der Regel auch nicht, wie bei der gottesdienstlichen Sühne, ein Sühnmittel genannt, überhaupt jene That nicht näher als concrete Sühnhandlung vorstellig gemacht wird, das ist die einfache Folge der Uebertragung des Begriffs auf solche Sündenschuld, für welche es nach der Gottesdienstordnung keine Sühne gibt. Ueberhaupt dürfen wir abschließend sagen: der gottesdienstliche Begriff der Capparah hat im prophetischen und dichterischen Sprachgebrauch wesentlich nur die Modificationen erfahren, welche mit seiner Anwendung auf nach dem Gesetz unsühnbare Sünden, namentlich auf treulose Bundbrüchigkeit nothwendig verbunden waren.

Auf das Gebiet des Neuen Testamentes können wir Ritschl für diesmal nicht folgen. Selbstverständlich gewinnen viele neutesta-

mentliche Ausſagen über die Bedeutung und Wirkung des Opfertodes oder des Blutes Chriſti für uns eine andere Bedeutung, als Ritſchl ihnen geben will. Wir begnügen uns aber hier, nur noch zwei Bemerkungen beizufügen. Tritt für die neuteſtamentlichen Schriftſteller die Heilswirkung des Todes Chriſti unter den Geſichtspunkt der Opferſühne, ſo handelt es ſich dabei um Sühnung von Sünden, die über den Bereich der nach der altteſtamentlichen Gottesdienſtordnung ſühnbaren weit hinaus liegen. Nothwendig mußten ſie daher auch die Idee der Opferſühne mit denjenigen Vorſtellungen bereichern, welche ſich ſchon im A. T. ſelbſt mit dem Begriff der Sühne in ſeiner Anwendung auf Sünden treuloſer Bundbrüchigkeit verbunden hatten. Schon darum bedarf der Verf. des Hebräerbriefes, wenn er den Zweck des hoheprieſterlichen Amtes Chriſti in das ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ſetzt (Hebr. 2, 17), und damit die in den prophetiſchen Büchern und in den Pſalmen von der göttlichen Sündenvergebung gebrauchte Ausdrucksweiſe auf die Wirkung des Verſöhnungsopfers anwendet, der Entſchuldigung nicht, mit der Ritſchl (Bd. II, S. 209) dem „des Hebräiſchen unkundigen Juden“ den Mangel an richtigem Verſtändnis der altteſtamentlichen Formel nachſehen will. Ueberdies geben jene Worte — wie wir geſehen haben — nur einer Vorſtellung beſtimmten Ausdruck, die auch ſchon mit der hoheprieſterlichen Capparah der Heiligtümer wirklich verbunden, wenn auch nirgends geradezu ausgeſprochen war. Ueberhaupt wird aus unſeren Ausführungen erſehen werden können, welch volles und tiefes Verſtändnis der altteſtamentlichen Opferſühne der von dem Verf. des Hebräerbriefes durchgeführten typiſchen Paralleliſirung des Verſöhnungsopfers mit dem Heilswerk Chriſti, namentlich auch der Vorſtellung einer Reinigung des himmliſchen Heiligtums und ihrer unauflöslichen Verbindung mit der Entſündigung des Gottesvolkes und der Parallele zwiſchen der Verbrennung des Sündopferfleiſches außerhalb des Lagers mit dem Leiden Chriſti außerhalb des Thores (Hebr. 13, 10 ff.) zu Grnnde liegt. — Daß aber von dem Terminus ἱλάσκεσθαι im N. T. ſo ſelten (vgl. noch 1 Joh. 2, 2. 4, 10) und von Paulus insbeſondere nur einmal (Röm. 3, 25) und auch da nicht einmal direct Gebrauch gemacht wird, hat vielleicht nur darin ſeinen Grund, daß in Anbetracht des gemein-

griechiſchen Gebrauchs des Verbums der helleniſtiſche der LXX zumal für Heidenchriſten, immer etwas undeutliches und misverſtändliches hatte. Doch könnte es auch damit zuſammenhängen, daß in der neuteſtamentlichen und beſonders pauliniſchen Betrachtung des Heilswerkes Chriſti in der Gottesidee neben der Gnade weniger die Heiligkeit, mit welcher der Begriff der Sühne (zwar nicht hinſichtlich des griechiſchen Ausdrucks, wol aber in faſt allen damit verbundenen altteſtamentlichen Vorſtellungen) von Hauſe aus verknüpft iſt, als die Gerechtigkeit Gottes, mit welcher derſelbe im A. T. in keiner unmittelbaren Beziehung ſteht, das vorwiegend maßgebende Moment iſt. Was aber auch der Grund ſein möge, das iſt gewiß, daß trotz des ſeltenen Gebrauchs des Terminus die einzelnen Vorſtellungen, welche ſeinen Begriffsinhalt bilden, in anderer Ausprägung [1]) und anderer Verknüpfung überall in der neuteſtamentlichen Anſchauung von dem Heilswerke Chriſti ſich geltend machen. Und dies gilt auch — um dies ſchließlich noch zu bemerken — von jenem εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ Röm. 3, 25. 26 (vgl. Ritſchl, Bd. II, S. 172 ff. 216 ff.). Denn der altteſtamentliche und überhaupt bibliſche Begriff der Gerechtigkeit Gottes iſt zwar allerdings nicht der der Strafgerechtigkeit (wiewol Ritſchl dieſen nach Dieſtels Vorgang allzu ſehr davon ablöſt), aber auch nicht bloß der des „dem Heile der Gläubigen entſprechenden folgerechten Verfahrens“ (Ritſchl, Bd. II, S. 117. 172) oder „der Folgerichtigkeit, mit der Gott das bundestreue Volk ſeiner Beſtimmung entgegenführt“ (Bd. II, S. 110), ſo daß er im weſentlichen mit dem Begriff der Treue zuſammenfiele; vielmehr conſtituirt erſt das den bibliſchen Begriff der Gerechtigkeit, daß Gottes das Heil ſeines Volkes und der einzelnen Frommen bezweckendes Verhalten nicht bloß mit ſeiner Liebesgeſinnung, ſondern auch mit ſeinem das Gute energiſch fordernden und wider das Böſe energiſch reagirenden Willen (ſamt allem was daraus folgt) im Einklang ſteht. Erſt unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet, heißt, was ſonſt Gnade und Treue iſt, Gerechtigkeit.

---

[1]) Unter andrem auch in Verbindung mit den ſchon in der LXX dafür gebrauchten Begriffen ἁγιάζειν und καθαρίζειν.

2.

Staat, Recht und Kirche in der evangeliſchen Ethik.

Von

J. Köſtlin.

Erſter Artikel.

Hiſtoriſches und Kritiſches: bibliſche Ausſagen, reformatoriſche Lehren und neuere Theorien.

Zu neuen Erörterungen über den Staat und namentlich ſein Verhältnis zur Kirche liegen, wie jedermann ſieht, in der Gegenwart die reichſten Anläſſe und dringendſten Antriebe für die Theologie vor. So weit immer die Kirche das Bedürfnis fühlt, ſich ſelbſt auszugeſtalten oder auch nur ihre eigene Exiſtenz zu ſichern, ſieht ſie ſich vor allem durch die Stellung bedingt, welche der Staat zu ihr einnimmt, und durch die Anſprüche, welche er mit Bezug auf das ganze ſittliche Gemeinleben erhebt. Ungemein verſchiedene Anſchauungen haben ſich darüber im Verlauf kurzer Zeit ja innerhalb eines und desſelben Zeitabſchnitts eröffnet: einerſeits die Ausſicht auf eine Sonderung der beiden Mächte, bei der jede neben der anderen einem von Gott ihr zugetheilten eigentümlichen Beruf nachkommen ſollte, anderſeits eine ſolche Darſtellung des ſtaatlichen Organismus, ſeiner Machtfülle und höchſten Autorität, bei welcher jedes andere menſchliche Gemeinweſen, auch jedes religiöſe, keinen Raum mehr neben, ſondern nur noch in und unter ihm ſcheint finden zu können. Zugleich iſt die Frage, wie theils der Staat, theils die Kirche zu den gegenwärtigen Nothſtänden und Problemen des ſocialen Lebens, der materiellen Arbeit, des Eigentums u. ſ. w. ſich zu ſtellen habe, auch der theologiſchen Wiſſenſchaft nahe gerückt. Der Frage, wie weit in dieſer Hinſicht die Rechte und Pflichten des Staates ſeinen einzelnen Bürgern gegenüber reichen, welche

Berechtigung mit Bezug hierauf die socialistischen und communistischen Ansprüche haben und wie hierüber etwa speciell vom christlichen Standpunkt aus zu urtheilen sei, wird auch eine theologische Ethik sich nicht mehr entziehen dürfen.

Es ist aber hier nicht meine Absicht, die praktischen Fragen der Gegenwart, an die ich hiemit erinnert habe, sofort speciell zu besprechen. Sollte dies in wissenschaftlicher Weise geschehen, so müßte dazu ein bestimmter Begriff des Staates wie der Kirche und eine in sich begründete und abgegrenzte Bestimmung seiner Aufgabe zu Grunde gelegt werden. Gerade in dieser Hinsicht aber scheint mir die ganze neuere theologische Ethik in den verschiedenartigen Aussagen ihrer Vertreter noch durchweg gar mangelhaft und unsicher zu sein. Bei den praktischen Fragen, welche die Zeit an uns stellt, wird es sich gar nicht bloß und nicht zuerst darum handeln, aus sicher festgestellten Principien die Antwort zu gewinnen, sondern vielmehr darum, sich über diese Principien selbst erst klarer zu werden. Concrete Zeitfragen sind in solchen Fällen eine dringende Mahnung an die Wissenschaft, etwas zu leisten, was sie auch abgesehen von jenen schon hätte leisten sollen, bisher aber noch allzu sehr versäumt hatte. Wol ist in der neueren Zeit aus Anlaß großer Zeitereignisse, Bewegungen und Gefahren ein anderer mit der Lehre vom Staat auf's engste zusammenhängender Punkt von manchen theologischen Ethikern mit Vorliebe und Eifer behandelt worden: die Bedeutung der Obrigkeit, ihr Ursprung und ihre Autorität, die Pflicht des Gehorsams gegen sie u. s. w. Allein jener allgemeinen Aufgabe mit Bezug auf Wesen, Gebiet, Zweck des Staates hat man dabei gewiß noch nicht genügt, ist der Mahnung, die dort schon an die Ethik erging, noch nicht genug nachgekommen.

Daß die neueren Darstellungen der Ethik an solchen Mängeln leiden, wird man vollends nicht in Abrede ziehen können, wenn man einen mit dem Staatsbegriff jedenfalls unablösbar verbundenen Begriff, nämlich den des Rechtes, in's Auge faßt. Denn um eine Gemeinschaft des Rechtes und eine Handhabung des Rechtes handelt sich's ja jeden Falls im Staat, so viel man auch darüber streiten mag, ob der Staat wesentlich nur als Rechtsstaat aufgefaßt werden sollte. Wenn wir uns aber über das Wesen des Rechtes, über

das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit und weiter über die Anwendung des Rechtes im Gebiete des religiösen Lebens oder der Kirche aufklären wollen, — wie wenig präcise Antworten erhalten wir darüber auch in sonst guten und umfangreichen christlichen Ethiken, ja wie manche läßt uns da völlig im Stiche! Es könnte auch scheinen, als ob wir es hier mit einem Begriffe zu thun hätten, dessen Inhalt mit dem einer christlichen, evangelischen Sittenlehre sich schwer vertrüge. Steht nicht dem Rechte, nach welchem jeder das Seinige zu fordern hat, die Liebe, dieses Grundprincip des christlich-sittlichen Lebens, und dem Zwange, welcher mit der Geltung des Rechts sich verbindet, die christliche Freiheit entgegen? Von Hundeshagen [1]) und Köhler [2]) ist neuerdings wiederholt an eine Aeußerung des Juristen Merkel erinnert worden, daß durch die ganze deutsche evangelische Kirche ein Zug der Abneigung gegen das formale Recht und dessen scharf mathematische Gestalten gehe. Steckte nicht auch in Luthers Scheltworten wider die Juristen eine gewisse Abneigung gegen das Recht selbst? Und doch werden wir nimmermehr jenen Zusammenhang des Rechtes mit der Idee und dem Bestand des Staates lösen können, und gerade eine evangelische Ethik muß besonders darauf bedacht sein, dem Staat und dem in ihm aufgerichteten Rechte seine gebürende hohe Stellung unter den von Gott gestifteten sittlichen Lebensordnungen anzuweisen, wie ja auch gerade Luther um die Anerkennung der weltlichen Gewalt ein ganz besonderes Verdienst sich erworben hat.

I. Biblische Aussagen.

Häufig nun meinten christliche Ethiker, die richtigen Grundsätze über den Staat einfach aus den bekannten neutestamentlichen Stellen ableiten zu können. Und gewiß muß ja auch in diesem Stück das Wort der Schrift Norm für uns sein. Allein jene Aussagen für sich geben uns doch keineswegs schon die erforderliche Bestimmtheit, Klarheit und Begründung. Sie stehen vereinzelt da,

1) Hundeshagen, Ausgewählte kleinere Schriften ꝛc., Abth. II, S. 612.
2) K. Köhler, Luther und die Juristen (Gotha 1873), S. 145.

und ſie bedürfen ſelbſt erſt noch der Erklärung. Recht bedeutungsvoll und fruchtbar werden ſie nur für den werden, der auch ſchon aus Wort und Geiſt der geſamten chriſtlichen Offenbarung heraus und auf Grund einer umfaſſenden Betrachtung des geſamten chriſtlichen Bewußtſeins und Lebens ſich zuſammenhängende Ideen von den ſittlichen Ordnungen überhaupt entworfen hat und eben in dieſem Zuſammenhang nun auch den Inhalt jener zu verſtehen und anzuwenden weiß. Nimmt man dagegen jene für ſich, ſo bleiben gar verſchiedenartige Auffaſſungen und Deutungen mit Bezug auf die wichtigſten Punkte möglich und eine Menge dringender Fragen unerledigt.

Man geht bei Erörterungen über Kirche und Staat auf jene Mahnung des Herrn zurück, dem Kaiſer zu geben, was des Kaiſers, und Gotte, was Gottes ſei. In ihr liegt ja auch gleich für den erſten Blick jeden Falls ſo viel enthalten, daß das eine und das andere einestheils von einander zu unterſcheiden ſei, anderentheils ſich wohl mit einander vertrage. Mit Recht ſieht man darin ferner einen Gegenſatz gegen die bis dahin herrſchenden theokratiſchen Vorſtellungen der Juden. Faßt man endlich das Wort in ſeinem Zuſammenhang mit den durch die chriſtliche Offenbarung kund und klar gewordenen ſittlichen Principien überhaupt, ſo dürfen wir ſchließlich die ganze Beantwortung jener Frage an dasſelbe anknüpfen. Allein direct redet es doch noch nicht einmal vom Staat oder von der Obrigkeit im allgemeinen, ſondern nur von dem Herrſcher, unter welchem das Judenvolk damals factiſch ſtand. Es ſagt vom Umfang und Zweck ſeiner Herrſchaft nichts aus, — außer daß ihm die Steuer gebüre. Es erklärt ebenſo wenig, was im Unterſchied hievon das Gottes Seiende bedeuten ſolle. Wer etwa erklären wollte, daß alle äußeren Handlungen und Güter des Lebens ſchlechthin unter der Botmäßigkeit des Kaiſers oder des Staates nach Gottes eigenem Willen ſtehen und Gott nur die innerliche Geſinnung als das ihm eigentümlich zukommende Gebiet ſich vorbehalte, der könnte durch den Wortlaut ebenſo wenig widerlegt werden als ein anderer, der etwa in katholiſirender und romaniſirender Weiſe ein beſonderes äußeres, kirchliches Machtgebiet für Gott und einen menſchlichen Stellvertreter Gottes in Anſpruch nähme und den Umfang

der staatlichen Befugnisse von des letzteren Urtheil abhängig machte.

Recht bestimmt redet von jeder Obrigkeit der Apostel Paulus (Röm. 13). So spricht er aus, daß man jede als von Gott verordnet anzusehen und daß jede von jedem Unterthanen Gehorsam zu fordern habe. Ohne Zweifel eben in dieser Beziehung waren seine Leser der Belehrung bedürftig. Was er zu berichtigen und abzuweisen hatte, war eine Anschauung, wornach der weltliche Staat etwas gemeines, profanes oder gar geradezu widergöttliches war und den Mitgliedern des Reiches Christi gegenüber keine Berechtigung hatte. Dagegen vermerken wir nichts davon, daß Christen, welche Recht und Beruf jener Obrigkeit im ganzen anerkannten, an Uebergriffen derselben und etwa an einer Beeinträchtigung des christlichen Bekenntnisses und Lebens durch sie Anstoß genommen hätten. Und so nimmt denn der Apostel auch keinen Anlaß, über den Umfang ihrer Aufgabe und somit über Zweck und Wesen des Staates bestimmteres auszusagen. Er fordert einfach Unterwerfung unter die Obrigkeiten: aber er muß, wie sein sonstiges praktisches Verhalten zeigt, daneben jeden Falls für den Satz, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse (Apg. 5, 29), sich in seinen Gedanken Raum vorbehalten, also die obrigkeitliche Gewalt irgendwie beschränkt gedacht haben. Sehr wichtig ist sodann die Bestimmung, die er in V. 3 ff. beifügt: das Amt, den bösen Werken zu wehren und das Strafrecht gegen sie zu vollziehen. Das Moment des Rechtes ist es, was der Apostel in der Idee des Staates hervorhebt. Allein wir können daraus nicht schließen, ob nun auf dieses Handhaben des Rechtes die wesentliche Aufgabe des Staates sich beschränken solle. Und wie weit soll dieses selbst reichen? Soll die Obrigkeit gleichmäßig jede Handlung bestrafen, welche böse, d. h. im Widerstreit gegen Gottes Gebote ist, also auch z. B. jede Verleugnung der Liebe und Barmherzigkeit dem Nächsten gegenüber und auch jedes unsittliche Verhalten des Menschen mit Bezug auf seinen eigenen Leib und Geist? Harleß z. B. (in einer Ethik) schränkt schon ein, indem er die Obrigkeit von Paulus nur zum Wächter über das bestellt sein läßt, „was Gott von den Menschen als Gliedern menschlichen Gemeinwesens gethan und

was er von ihnen will unterlassen haben", drückt aber diese Beziehung auf's Gemeinwesen noch so unbestimmt aus, daß eine Menge von Thatsünden und Unterlassungssünden darunter fallen würde, an deren Bestrafung wenigstens keine bestehende Obrigkeit und keine uns bekannte Staatstheorie denkt. Vilmar [1]) bemerkt richtig, daß dort das „Bösesthun" auf das Verletzen der Rechtssphäre sich beziehe, wofür er sowol auf den Wortlaut als auf die dem Apostel vorliegenden Zeit- und Staatsverhältnisse sich beruft. Aber aus dem Wortlaut für sich wäre das noch nicht zu folgern, und die weitere Frage ist dann erst noch die, was eigentlich zur Rechtssphäre im Unterschied von der Totalität des Sittlichen gehöre. Auch das Wort des Apostels von dem Lobe, welches die gutes Thuenden von der Obrigkeit empfangen sollen, könnte auf Gedanken führen, die sich doch nicht leicht in eine wirkliche Theorie vom Staat werden aufnehmen lassen. Soll denn etwa der Staat ebenso positives Lob nach der einen, wie Strafen nach der anderen Seite hin austheilen, und dann so ein Lob wol auch in Gestalt realer Belohnung oder greifbarer Tugendpreise? Noch allgemeiner hat man endlich mit Anschluß an unsere Stelle schon gesagt, die Obrigkeit sei überhaupt Repräsentantin göttlicher Gerechtigkeit für das im Staat vereinigte Volk. Dann aber müßte sie den ganzen äußeren Lebensbestand und das Wohlergehen oder Uebelergehen der einzelnen Bürger so zu bestimmen suchen, daß es ihrem sittlichen Werth wenigstens in so weit entspräche, als dieser aus ihrem äußeren sittlichen Verhalten sich zu erkennen gibt. Ist doch auch von einer anderen Seite her, nämlich innerhalb der neueren Nationalökonomie, und zwar mit Berufung auf den aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit, der kühne Gedanke ausgesprochen worden, daß je nach dem Maß der Leistung und Tüchtigkeit der Einzelnen die materiellen Früchte der Arbeit ihnen zufallen und Maßregeln zu diesem Zwecke von Seiten des Staates erfolgen sollten (Schmoller).

Die Bestimmung, welche Paulus hier gegeben hat, ist ihrem Wortlaut nach immer noch so unbestimmt, daß sowohl solche auf sie zurückgehen könnten, welche zum Hauptzweck des Staates nur

---

[1]) Theol. Moral, Bd. II, S. 175.

die Wahrung der sittlichen Ordnung gegen Verbrechen machen und ihn daher nur der Sünde wegen existiren lassen wollen, als auch solche, für welche die Obrigkeit vermöge ihrer Ausübung der Gerechtigkeit in dem zuletzt bezeichneten Sinne wahrhaft zu einer zweiten Vorsehung werden müßte. Paulus aber hält, wie Harleß sagt, eben „keine Vorlesung über die Natur und Aufgabe des Staates"; und es bleibt dabei, daß „die Stellen der Schrift Neuen Bundes überhaupt weder den Zweck haben, noch den Stoff darbieten, um nach ihnen die Gesammtaufgabe ausreichend darzustellen, welche zu lösen Recht und Pflicht staatlicher Ordnung ist" [1]).

Was wir in Röm. 13 vermissen möchten, können wir natürlich noch weniger in so kurzen Aussprüchen wie 1 Petr. 2, 13 f. oder 1 Timoth. 2, 2 finden. Ein sehr wichtiges neues Moment läge freilich in diesem, wenn Paulus hier von den Königen und Obrigkeiten nicht bloß das erwarten würde, daß sie durch ihre (nach Röm. 13 zu übende) Thätigkeit ein „ruhiges und stilles Leben" möglich machen, sondern auch das, daß sie, durch christliches Gebet gewonnen, ihr Amt und ihre Gewalt gebrauchen werden, um ein Leben „*ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ*" bei ihren Untergebenen herzustellen; wie Calvin es erklärt: „dum incumbunt magistratus ad fovendam religionem, ad asserendum dei cultum, ad sacrorum reverentiam exigendam". Es wird jedoch nicht nöthig sein, diese Deutung eingehend zu widerlegen. Der Nachdruck fällt auf jene Ruhe, welche Folge eines von Gott gesegneten Wirkens der Obrigkeit sein wird; daß das ruhige Leben ein Leben in Gottseligkeit sei, hat einen anderen Grund und steht mit dem Wirken der Obrigkeit nach unserer Stelle nur etwa in so fern im Zusammenhang, als eben auch das Fernhalten äußerer Unruhen, Aergernisse u. s. w. den gottseligen Wandel erleichtert. Daneben bemerke ich noch, daß Harleß (a. a. O., S. 9) den Zwecksatz „auf daß wir ein . . . Leben führen" gar nicht speciell an das Gebet für die Obrigkeit, sondern an das Gebet in seiner Gesammtbeziehung auf alle Menschen will angeknüpft haben.

Auch darüber ist in der neueren Zeit oft verhandelt worden,

---

[1]) Harleß, Staat und Kirche, 1870, S. 29.

ob der neutestamentlichen Offenbarung zu Folge ganze Völker als solche zur Mitgliedschaft des Gottesreiches berufen, ob ihr gemäß Volkskirchen und Staatskirchen göttlicher Wille seien. Man kann auch hierüber nur urtheilen von den allgemeinen Principien dieser Offenbarung aus und auf Grund der geschichtlichen Erfahrungen, die Gott die Christenheit hat durchmachen lassen. Einzelne Aussprüche, welche positiv jenen Gedanken enthalten würden, fehlen im Neuen Testament durchaus. Die Stelle 1 Tim. 2 kommt nach dem soeben Gesagten hier nicht weiter in Betracht. Der Ausdruck ἔθνη (Matth. 28, 19), worauf man sich berufen hat, kann nicht bloß die Nationen als solche, sondern auch Menge der einzelnen heidnischen Subjecte bezeichnen. Beim Gleichnis vom Sauerteig, welcher die ganze Masse des Mehls durchsäuert (Matth. 13, 33), hat Jesus von dem Widerstand, welchen die Ausbreitung seines Reiches nach seinen anderen Reden überall zugleich mit den Erfolgen findet, überhaupt abgesehen, und das Gleichnis kann daher darüber, wie weit ganze Völkermassen solchen Widerstand aufgeben und als ein Ganzes der Wirksamkeit des Sauerteigs sich hingeben, für uns nichts entschieden. Das Gleichnis vom Netze ferner (Matth. 16, 27 ff.) läßt zwar eine gewisse Gesamtheit so vom irdischen Organismus des Himmelreichs umschlossen werden, daß darin Gute und Böse zusammen sind, in dieser Hinsicht also gleiches wie bei christlichen Völkern und Volkskirchen statthat. Aber es redet ja nur von einem Netze, das aus dem Meer Fische aller Art zusammenholt, nicht etwa von einem Meer oder Meerestheil, mit dessen Umfang der Umfang des Netzes identisch oder dessen Fische in ihrer Gesamtheit in's Netz gebracht würden [1]). Man kann, auch wenn man die Gleichnisse über Gebür preßt, doch jenes bestimmte Resultat nicht aus ihnen gewinnen. Bei Paulus spricht die Art, wie er schon zu seiner Zeit von einem Ausgebreitetsein des Christentums über alle Welt redet (Röm. 1, 8. 10, 18. Kol. 1, 6), entschieden dagegen, daß erst eine Annahme desselben durch die ganzen Völker, eine staatliche Anerkennung desselben, eine Herstellung

---

[1]) Zu dem hier abgewiesenen Gebrauch jener Schriftstellen vergl. z. B. Pfisterer in „Zwei Vorträge u. s. w.", Elberfeld 1862, S. 18 f.

von Volkskirchen u. s. w. für ihn eine Erfüllung der auf „alle Völker“ bezüglichen Verheißung gewesen wäre. Und wer wird überhaupt die Gestaltung solcher Ideen bei den Aposteln für möglich oder wahrscheinlich halten, die, wie sich nicht leugnen läßt, ein Ende des ganzen gegenwärtigen Völkertums, ein Ende aller irdisch-menschlichen Staatenbildung und eine Herstellung des vollkommenen Gottesreiches durch ihren wiederkehrenden himmlischen Herrn schon für die nächste Zukunft erhoffen. Nicht ausgeschlossen ist ja hiedurch, daß, wenn die Menschheit und Christenheit vielmehr noch eine von jenen nicht geahnte lange zeitliche Entwicklung vor sich hatte, diese alsdann nach Gottes Willen auch solche kirchliche und staatliche Formen annehmen durfte und sollte, auf welche jene noch nirgends hingedeutet hatten und welche doch mit dem inneren Wesen des im Neuen Testament bezeugten Werkes und Reiches Christi sich wohl vertragen.

Ganz verfehlt wäre es endlich, wenn wir die Belehrungen, die wir im neutestamentlichen Wort nicht finden konnten, im alttestamentlichen suchen wollten. Unter den Neueren hat so vornehmlich Baumgarten für verschiedene sittliche Fragen in Betreff des Staates alttestamentliche Vorgänge beigezogen, dagegen Harleß in seiner Ethik mit Recht vor einem derartigen Verfahren gewarnt. Das gerade ist ja charakteristisch für das Gesetz Israels, daß darin äußere Ordnungen, die nicht nothwendig aus den Grundprincipien der Sittlichkeit oder den ewig sich gleich bleibenden sittlichen Grundforderungen Gottes fließen und darum für uns Christen keinen Bestand behalten, als göttliches Statut aufgerichtet und neben diese Grundforderungen gestellt, daß ferner namentlich der öffentlichen Gewalt und ihren Trägern in Israel Befugnisse und Pflichten mit Bezug auf's religiöse Gebiet zugetheilt werden, in Betreff deren wir erst sehr prüfen müssen, ob ihnen bleibende Geltung zukomme.

II. Auffassung der Reformatoren.

Nächst der heiligen Schrift wird sodann die evangelische Ethik vor allem die Erklärungen der Reformation und namentlich Luthers über die hier angeregten Fragen in's Auge fassen müssen.

Neues, grundlegendes, wird hier dem mittelalterlich-katholischen Standpunkt gegenüber aufgestellt und verfochten: die Scheidung des geistlichen und weltlichen Gebietes, die Bedeutung und Selbständigkeit der weltlichen Gewalt, der Obrigkeit, des Staates als einer von Gott gestifteten Ordnung. Wohl durfte Luther sich „schier rühmen, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit nie so klärlich beschrieben und herrlich gepreiset worden". So wenig wir die gelehrten Männer vergessen dürfen, welche schon im sinkenden Mittelalter bei den Kämpfen des französischen Königtums und deutscher Kaiser mit dem päpstlichen Absolutismus auf jene Scheidung gedrungen und eine Autonomie für den Staat beansprucht hatten [1]): — einen durchgreifenden Erfolg konnten solche Tendenzen doch erst dann haben, als im Zusammenhang mit der gesamten sittlich-religiösen Anschauung der Reformation dem Wirken für die Aufgaben des weltlichen und bürgerlichen Lebens so gut als dem Wirken in kirchlichen Aemtern sein sittlicher Werth, ja ein von Gott verliehener heiliger Charakter zuerkannt, und als vermöge der reformatorischen Lehre vom allgemeinen christlichen Priestertum ein selbständiges Urtheil in geistlichen, religiösen, kirchlichen Dingen und hiemit auch ein selbständiges Urtheil über die richtigen Grenzen zwischen geistlichem und weltlichem und über Consequenzen, die etwa aus dem in der Schrift geoffenbarten göttlichen Willen auch für's staatliche Leben zu ziehen seien, den christlichen Obrigkeiten so gut als den Trägern des kirchlichen Amtes beigelegt wurde. Dabei hat Luther die staatliche Gesetzgebung, Rechtsbildung, Verwaltung u. s. w. nicht bloß von den Banden der Kirche und kirchlichen Hierarchie vermöge dieser Grundsätze befreit, sondern zugleich die Freiheit ihrer Entwicklung im Gegensatz gegen wiedertäuferische Schwärmerei vor dem Rückfall unter alttestamentlich theokratische Formen gewahrt.

Aber gerade bei Luther stoßen wir auf Widersprüche, und es ist eine Unklarheit und mangelhafte Bestimmung seiner Grundprincipien, worauf wir diese zurückführen dürfen.

---

1) Vgl. Lechler, Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus im Anfang des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1870, S. 12 ff. Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste u. s. w., 1874.

Das Weltliche, welches der Obrigkeit unterstellt ist, sind nach Luther die Verhältnisse und Güter des äußeren, irdischen Lebens, Leib und Gut, Haus und Hof, während ihre Befugnis und Macht auf Herz und Seele und auf das, was zum Leben der Seele in Gott und zum ewigen Leben gehört, sich nicht erstrecken soll [1]). Und zwar geht ihr Beruf auf jenem Gebiete dahin, daß sie den Völkern für's äußere Leben den Frieden erhalte, den Verbrechen wehre, die Uebelthäter bestrafe. Sie hält hiemit Gottes Gesetz für dieses Leben aufrecht, und zwar mittelst der ihr von Gott verliehenen äußeren Gewalt. Das sind die Thätigkeiten, durch welche auch sie dem allgemeinen höchsten Zweck, nämlich der Ehre Gottes, dienen soll.

Von dieser Grundanschauung aus hat Luther sich dagegen verwahrt, daß die weltlichen Herren der Kirche vorstehen sollten, und hat, als evangelische Fürsten die kirchenregimentlichen Functionen von Bischöfen übernahmen, dies für ein bloßes Nothwerk, das sie der Kirche leisten, erklärt. Er hat ferner nicht gewollt, daß man mit jener obrigkeitlichen Gewalt den Ketzern steuere, sondern hat nur Gottes Wort wider sie streiten lassen wollen. Geistliches und weltliches Regiment, sagt er, solle man so weit wie Himmel und Erde von einander scheiden lernen.

Aber als es galt, die Reformatiou nicht mehr bloß gegen die Verfolgung durch unevangelische Gewalten zu verteidigen, sondern für ganze Territorien einen evangelischen Neubau aufzuführen, die widerstrebenden Elemente von ihm auszuscheiden und ihn gegen Störer, die in der eigenen Mitte sich erhoben, zu sichern, da machen Gesichtspunkte anderer Art sich geltend. Die Obrigkeit soll dem Volk Frieden und Eintracht erhalten: werden diese nicht auch, ja zumeist, durch Streit über das Höchste und Wichtigste, über die Heilswahrheit und den Dienst Gottes zerrüttet? Noch mehr: ist nicht ein gottwidriger Kultus, wie die Messe, oder die Ausbreitung von Lehren, die der echten Heilsoffenbarung widerstreiten, so gut

---

[1]) Ich darf hier, anstatt einzelne Stellen aus Luther anzuführen, auf meine Schriften über seine Theologie, seine Lehre von der Kirche und sein Leben verweisen.

wie andere Uebelthaten ein Vergehen und zwar ein actuelles, äußeres Vergehen wider Gottes Willen und Gesetz und hiernach schon an sich (und nicht bloß wegen jener Störung des Friedens) jener obrigkeitlichen Strafgewalt verfallen? so gehören jetzt nach Luther auch die „Greuel" des Katholicismus unter die publica flagitia, gegen welche die Obrigkeit einzuschreiten hat. Er konnte sagen: die Herrschaft über die Seelen bleibe doch auch so Gott allein vorbehalten; denn zum Glauben werde ja hiemit doch niemand von der Obrigkeit gezwungen [1]). Auf ähnliche Weise ließ sich leicht auch eine positive gesetzgeberische und verwaltende Thätigkeit der Obrigkeiten innerhalb der neuen evangelischen Kirche rechtfertigen: sofern es nämlich darin doch nicht direct um die Seelen sich handelte, sondern um äußere Acte und Formen, um äußere Beobachtung göttlicher Gebote, um äußere Mittel, das Heilswort nach Gottes Willen den Unterthanen nahe zu bringen. Luther hat, obgleich er in jenen Fürsten immer nur „Nothbischöfe" sehen wollte, doch wenigstens von jedem Versuch abgesehen, das Kirchenregiment anders zu gestalten.

Diese Sätze und dieses Verhalten Luthers sind nicht bloß aus den empirischen Zuständen, die er vorfand, den Erfahrungen, die er machte, den Bedürfnissen, denen er nachkommen mußte, und aus einem Wechsel der Stimmung und Auffassung, in den er gerieth, zu erklären. Die neue Vermengung des Staatlichen und Kirchlichen hing vielmehr eben mit der Art zusammen, wie er principiell zwischen dem Weltlichen oder dem Aeußern und Leiblichen und zwischen dem Geistlichen oder dem Gebiete der Seele und des innern sittlich religiösen Menschen schied. Und wir werden nachher sehen, wie die Mängel, an welchen seine Unterscheidung leidet,

---

1) Die Angabe, daß Luther nicht erst zur Zeit der sächsischen Kirchenvisitation, sondern schon im Jahre 1519 solche Aeußerungen über Anwendung von Gewalt in kirchlichen Dingen gethan, ja laut eines Briefs vom Jahre 1519 die Leute habe in die Kirche treiben lassen wollen (so Hundeshagen a. a. O., S. 517 und in den „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte", S. 116; auch in meiner Schrift „Luthers Lehre von der Kirche", S. 195) ist falsch. Denn jener Brief ist vom Jahre 1529; vgl. „Luthers Briefwechsel" von Burkhardt, S. 165; mein „Leben Luthers", Bd. II, S. 46.

bis auf unsere Zeit auch bei solchen Theologen wiederkehren, welche in den praktischen Consequenzen nicht so weit gehen wie er.

Darf, so müssen wir fragen, der Begriff des äußeren Lebens, wenn dieses als die Sphäre der weltlichen oder obrigkeitlichen Gewalt bezeichnet wird, denn wirklich so allgemein und unbestimmt gefaßt werden, wie es bei Luther geschieht? Ebenso erscheint bei ihm das Gesetz, über welches die Obrigkeit zu wachen und dessen Uebertretung sie zu bestrafen hat, ganz allgemein als der Inbegriff der sittlichen Forderungen, sofern sie sich auf's äußere Thun und Verhalten beziehen, oder als einfach identisch mit dem Sittengesetz in seiner Beziehung auf dieses Aeußere. Als nichts Anderes erscheint eben hiemit auch das Recht, dessen Ort der Staat ist. Jedes Volk darf und soll zwar nach Luther seine Rechte und Gesetze mit Bezug auf seine besonderen Verhältnisse und Erfahrungen eigentümlich ausgestalten. Was aber darin zur Geltung kommen soll, ist das ganze allgemeine Sittengesetz in seiner Anwendung auf's concrete äußere Leben [1]). Luther hat den Begriff des staatlichen Gesetzes und Rechtes dem allgemeinen Gebiet des sittlichen Lebens gegenüber so wenig abgegrenzt, daß consequenterweise nicht bloß alle Handlungen der Menschen in ihrem Gemeinleben, sondern auch alle äußeren Handlungen der Einzelnen für sich unter jenes fallen müßten und ein der Idee entsprechender Staat gegen jedwedes unsittliche äußere Verhalten mit seiner Strafgewalt einzuschreiten hätte. Durchgeführt hat Luther freilich diese Consequenz nicht, und die wirklichen Staaten oder Obrigkeiten haben ohnedies nie so weit gehen können. Jene Beziehung der Strafgewalt auf die Ausbreitung seelenverderblicher Lehren und Bräuche aber kann uns jetzt nicht mehr befremden. Ja während sie von dieser Seite aus consequent erscheint, erscheint es jetzt als edle Inconsequenz, daß Luther dennoch auch später noch solche Lehrer, falls sie nicht zugleich politische Aufwiegler seien, nie mit dem Tod (den das deutsche Strafrecht z. B. über die Bestreiter der Trinität verhängte), sondern nur mit Landesverweisung bestraft haben wollte.

---

[1]) Vgl. hiezu besonders Köhler in der oben angeführten Schrift.

Anderseits ist die Kirche ihrem eigentlichen Wesen nach eine Gemeinschaft des innern Lebens. Herrschen soll hier das Wort und der durch's Wort wirkende Geist, nicht äußere Gewalt; und durch kein äußeres Gesetz sollen die Herzen und Gewissen gebunden werden. Daneben bedarf nun auch nach Luther dieses Gemeinwesen gewisser Ordnungen, denen die Einzelnen im freien Geist der Liebe und Eintracht sich unterwerfen und welche immer wandelbar bleiben und nie wie eine Bedingung der Seligkeit für die Gewissen hingestellt werden sollen; es bedarf regelmäßiger gemeinsamer Formen für den Cultus und demgemäß auch einer Normirung derselben, ferner einer stetigen Leitung und Verwaltung, einer Feststellung der Amtsbefugnisse für die Diener des Wortes und der Gemeinde u. s. w. Aber die Bedeutung, welche auch diesem äußern und in gewissem Sinn gesetzlichen Dasein der Kirche zukommt, tritt bei Luther durchweg zurück hinter dem Grundgedanken, daß das Wesen der Kirche doch nimmermehr, wie beim Katholicismus, in solche Aeußerlichkeiten gesetzt werden dürfe. Er zeigt so auch nur wenig Interesse dafür, daß solche Formen und Ordnungen, wie sie dem innern Wesen und Bedarf der Kirche möglichst entsprechen müssen, so auch möglichst durch Organe der religiösen Gemeinschaft als solcher gestaltet und gehandhabt werden sollten. Wir verstehen es so auch von dieser Seite aus, wenn er in der geschichtlichen Entwicklung der Dinge ohne energisches Widerstreben sich auf die Dauer darein ergab, daß auch das innerkirchliche Regiment in den Händen derjenigen staatlichen Obrigkeiten blieb, denen im übrigen der Beruf, das Gesetz zu vertreten, oblag und welche vermöge dieses Berufes dem neuen evangelischen Kirchentum zu seiner Existenz verholfen hatten und es fort und fort gegen äußere Feinde und innere Verstörer verwahrten.

Während übrigens das Recht und Rechtsgesetz nach jener Auffassung sich über Acte und Gebiete des sittlichen Lebens auszudehnen hatte, die wir schwerlich alle werden darunter befassen können, war Luther zugleich geneigt, die Strenge und Unbeugsamkeit der äußern Geltung, die wir mit dem Begriff der Rechtsnormen zu verbinden pflegen, vermöge seines christlich sittlichen Standpunkts zu mildern und abzuschwächen. Den festen objectiven

Rechtssatzungen gegenüber möchte er Spielraum für einen tüchtigen Fürsten, der mit lebendigem Sinn für's Gute beim Einblick in die concreten Fälle findet und verfügt, was für sie recht und gut ist. Neben dem scharfen Recht will er die Billigkeit walten lassen, ja er erklärt, die Liebe solle Meisterin sein und die Gesetze lindern. Er selbst weiß freilich wohl, daß hiezu ganz sonderlich und hochbegabte Leute gehören [1]). In der That droht so den persönlichen Trägern der Staatsgewalt eine Aufgabe zu erwachsen, der in einem größeren und entwickelteren Staatswesen auch der trefflichste und begabteste nicht gewachsen wäre. Und auch an und für sich werden wir, während wir das Gebiet des Rechtes genauer zu begrenzen haben, den strengen, festen Rechtsformen auch bei allem Walten der Liebe einen höhern Werth beilegen müssen. Auch diese Neigung Luthers aber hat in der evangelischen Kirche sich erhalten. Wir erinnerten oben an die darauf bezüglichen Worte des gut kirchlich gesinnten Juristen Merkel. Man wird ihr zwar weniger in wissenschaftlichen Ausführungen, um so mehr aber in vielen auf's praktische Leben bezüglichen Aeußerungen wackerer evangelischer Christen begegnen.

Bei den anderen Reformatoren und Epigonen der Reformation dürfen wir vollends keine genaueren Bestimmungen über die Pflichten und Rechte der Obrigkeit oder die Aufgaben des Staates suchen. Im Gegentheil: bei Luther zeigt sich noch bei weitem am meisten Bewußtsein von der Bedeutung des Unterschieds zwischen geistlichem und weltlichem. Melanchthon hat die Außenseite der geistlichen und kirchlichen Interessen ohne weiteres und vollständig mit dem Gebiet der weltlichen Gesetzgebung und des Rechtes, womit die Obrigkeit zu thun hat, combinirt. Neben einander führt er die folgenden Functionen des politicus ordo oder der Magistrate auf: „exercent judicia, curant de Deo recte doceri cives, prohibent Epicureos furores et idola, perjuria, libidines, injurias corporum etc.“ Als das Gesetz, über welches die Obrigkeit zu wachen hat, wird jetzt ausdrücklich der gesamte Dekalog bezeichnet. So Melanchthon: „cum quaeres, quae

[1]) Köhler a. a. O., S. 96ff.

sint officia magistratuum, tibi pingito magistratum, cui de collo pendeant tabulae duae legis Moysi.“ Er fügt allerdings bei: „harum custos esse debet politicus gubernator quod ad externam disciplinam attinet“; aber unter die externa disciplina fiel eben auch das religiöse und kirchliche Leben nach seiner ganzen Außenseite. Wenn Melanchthon unter den Erfahrungen, die er beim landesherrlichen Kirchenregiment machte, und unter den Befürchtungen, die er für die Zukunft hegte, die evangelische Kirche lieber wieder unter die bischöfliche Verfassung hätte zurückkehren sehen, so waren doch seine eigenen Principien die beste Grundlage für den Anspruch der Fürsten, das ganze äußere Regiment in den Händen zu behalten und nur die direct auf's geistliche Leben bezüglichen Acte der Predigt, Sacramentsverwaltung und Seelsorge den von jenem Regiment eingesetzten und unter seiner Disciplin stehenden Geistlichen zu überlassen.

Zwingli, von dem manche meinen, er vertrete mehr als Luther eine moderne Geistesrichtung, ließ von Anfang an die Züricher Obrigkeit kraft eigener Pflicht und Vollmacht die neuen kirchlichen Ordnungen aufrichten, organisiren, mittelst der bürgerlichen Strafgewalt beschützen. Aussprüche wie jene, aus welchen wir bei Luther eine durchgreifende Scheidung der Gebiete hätten ableiten mögen, fehlen bei ihm überhaupt. Nie hat er darin, daß jene Obrigkeit, als Vertreterin der ungetheilten christlichen Volksgemeinde, auch fort und fort das innerkirchliche Regiment führte, einen bloßen Nothstand gesehen. Anderseits will übrigens Zwingli auch einen regelmäßigen Einfluß der geistlichen Amtsträger oder Prediger des göttlichen Wortes auf jene politischen Häupter: er selbst saß mit im politischen Rathe Zürichs.

Nachdrücklich spricht wieder Calvin von einem Unterschied zwischen dem geistlichen Reich Christi und der staatlichen Ordnung, zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Gewalt: jene wolle mit geistlichen Mittel auf's Innere der Menschen wirken, nicht Zwang üben und mit dem Schwert strafen. Und für diesen Zweck hat ja die Kirche Calvins eigene kirchliche Organe in ihren Aeltesten erhalten. Allein er bezieht darum doch in seiner Institutio (Buch IV, 20, 9) ebenso gut wie Melanchthon in seinen

Loci die Pflicht der Obrigkeit auf beide Tafeln des Gesetzes: das, sagt er, müßte man, wenn es auch die heilige Schrift nicht lehrte, schon aus den Profanschriftstellern lernen, die bei ihren Erörterungen jener Pflicht mit der Religion und dem Cultus den Anfang machen. Die Thätigkeit der frommen Könige Israels stellt er in dieser Hinsicht ohne Einschränkung als Vorbild hin. Mit seiner besonderen Kirchendisciplin geräth er dabei nicht in Widerspruch. Denn zu jenen Pflichten der Obrigkeiten gehört's, eben auch für ihre Herstellung und Erhaltung zu sorgen und niemand im Staat zu dulden, der gegen sie sich auflehne. Bei Freveln gegen die erste Tafel des Dekalogs sollte die Obrigkeit neben jener Disciplin auch leibliche Strafen mit Einschluß der Todesstrafe verhängen. Ueberdies gingen nach der calvinischen Verfassung jene kirchlichen Aeltesten selbst aus den Collegien, welche an der Spitze des bürgerlichen Gemeinwesens standen, hervor.

Hienach ist die Behauptung Stahls[1]) zu beurtheilen, daß die Neigung, das Band zwischen Kirche und Staat aufzuheben und jedes gesondert ohne Einwirkung und Berührung des andern bestehen zu lassen, die besondere Versuchung, ja gleichsam die Erbsünde der reformirten Kirche sei. Eine solche Neigung ist bei ihr erst eingetreten, als der Staat in ihrem Sinn jene Pflichten auszuüben sich weigerte und vielmehr seine Macht gegen sie selbst kehrte. Da verband sich dann allerdings diese Neigung mit dem der reformirten Confession von Anfang an eigenen energischen Trieb, das innere, sittlich religiöse Leben auch im äußern Gemeinleben nach Gottes Willen darzustellen, und weiterhin (übrigens erst unter neueren Zeiteinflüssen und keineswegs bei allen Reformirten) mit einer veränderten Auffassung des Staates, wornach er mit den höchsten sittlichen Zwecken überhaupt nichts mehr zu thun haben sollte. Der ursprüngliche reformirte und calvinische Geist aber fand vielmehr sein Genüge in Gemeinwesen wie denen der nach Amerika übergesiedelten Puritaner, wo niemand zum Vollgenuß der bürgerlichen Rechte gelangen sollte, der nicht allen aus

---

[1]) So in dem gegen Rothe und Vinet gerichteten Anhang seiner „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" (1. Aufl.), S. 263.

der biblischen Offenbarung abgeleiteten Ordnungen sich unterwerfe und keinen Anlaß zu Argwohn hinsichtlich seines Glaubens und christlichen Charakters gebe.

So hat sich denn auch in der reformatorischen Theologie doch wieder die alte Idee eines christlichen Staates behauptet, wornach, wie es Augustin [1]) ausdrückt, die Könige Gott dienen und dienen sollen, indem sie allgemein — bona jubeant, mala prohibeant, non solum quae pertinent ad humanam societatem, verum etiam quae pertinent ad divinam religionem.

Wir kommen hiemit auch auf den Begriff einer theokratischen Staatsauffassung, welche von vielen nicht bloß dem Katholicismus, sondern auch jenen evangelischen Theologen und besonders einem Calvin beigelegt wird. Der Begriff wird in sehr verschiedener Weise angewandt und gewiß sehr oft, ohne daß man sich klare Rechenschaft über seinen Inhalt gibt. Von einer Herrschaft Gottes in einem Volk und seinem politischen und kirchlichen Gemeinwesen kann man mit Fug und Recht reden, soweit dasselbe allen den sittlichen Aufgaben, die ihm gestellt sind und in denen es Gottes Willen erkennt, getreulich nachzukommen sich bestrebt: damit würde noch gar nicht ausgeschlossen, daß eben gemäß dem göttlichen Willen jene beiden Gebiete auseinanderzuhalten, ferner die Normen für das staatliche Gebiet einer andern Quelle als die für das religiöse und kirchliche zu entnehmen wären. Wir aber meinen hier, wie es ja auch der gewöhnliche Sprachgebrauch mit sich bringt, Theokratie in einem engeren Sinne des Wortes. Eine solche nun kann man schon überall da finden, wo es für die Aufgabe und zwar höchste Aufgabe der Staatsgewalt erachtet wird, die von Gott gesetzten religiösen und kirchlichen Zwecke und bestimmter die Anforderungen und Zwecke einer einzigen für wahr und göttlich erkannten Religion und Kirche direct zu den ihrigen zu machen, die von dieser Religion geforderten äußeren Ordnungen und Handlungen unmittelbar auch zum Staatsgesetz zu erheben, Sünden, die dagegen begangen werden, so gut wie andere Ver-

[1]) August. c. Crescon L. III, C. 51.

gehen gegen das Staatsgesetz mit bürgerlichen Strafen zu belegen. Theokratisch kann in so weit auch die bisher von uns betrachtete Auffassung heißen. Der theokratische Charakter wird um so mehr und in um so bedenklicherer Weise sich ausprägen, je mehr man zum unbedingt gültigen Inhalt der geoffenbarten Religion auch solche äußerliche Ordnungen des sittlich religiösen-Lebens rechnet, die nicht etwa auch innerlich aus den sittlich-religiösen Principien heraus sich rechtfertigen und ableiten lassen und die nicht um deswillen, sondern einfach nur, weil sie positives Offenbarungsgesetz sind, gelten sollen. Dies geschieht, wenn bestimmten kirchlichen Verfassungsformen ein ausschließliches, göttliches Recht beigelegt und demgemäß auch für ihre Behauptung die staatliche Obrigkeit in Anspruch genommen wird: so nicht bloß im Katholicismus, sondern — wenigstens theilweis — auch bei Reformirten. Und ebendahin wird es gehören, wenn der Staat z. B. eine Sabbaths- oder Sonntagsfeier oder auch ein bestimmtes Eherecht mit Bestimmungen über die Verwandtschaftsgrade u. s. w. einfach nur auf Grund biblischen und zwar alttestamentlichen Statuts einführen und wahren sollte. Allein so weit man demnach bei unseren alten Theologen von theokratischem Standpunkte reden mag: ein weiteres Hauptmoment, das zur Theokratie im katholischen Sinne gehört, ist doch für sie hinfällig geworden. Sie kennen nämlich innerhalb des ungetrennten kirchlich politischen Gemeinwesens keine besonderen Organe mehr, welche Gott nach einer äußeren Ordnung für die Fortpflanzung seiner Offenbarung bestellt, welche das ursprüngliche Offenbarungswort und Gesetz ausschließlich und untrüglich zu deuten und deren Urtheile demnach die Obrigkeiten mit ihrer Auffassung jener Zwecke und Ordnungen sich zu unterwerfen hätten. Ihrer Theokratie fehlte der besondere hierarchische Stand. Die Selbständigkeit, welche durch die reformatorische Lehre für die staatliche Gewalt und Obrigkeit gewonnen war, blieb so doch gewahrt. Wurde auch fort und fort erklärt, daß die Obrigkeiten auf den Inhalt und die Gebote des göttlichen Wortes, wie die ordentlichen, kirchlichen Diener des Wortes es vortrügen, gewissenhaft hören sollten, so blieb doch das letzte Urtheil darüber, wer unter diesen es richtig auslege und praktisch anwende, ihrem eigenen Gewissen

überlassen. Haben aber die Träger der Staatsgewalt über das, was Gott mit Bezug auf's äußere Leben in Kirche und Staat wolle, schließlich doch selbst zu entscheiden, dann wird ein Zustand, wo diese Gewalt ganz im Dienste der Kirche thätig erscheint, ohne weiteres auch in einen andern umschlagen können, wo die Kirche sich beschwert, vollständig von ihr tyrannisirt zu werden, sie dagegen immerhin dem wahren Gotteswillen genug zu thun behauptet. Gegenstand der Frage wird dann auch dies werden, ob und wie weit denn nach Gottes Willen das christlich religiöse Leben eines Volks überhaupt eigentümlicher Formen und Ordnungen oder einer Ausgestaltung des Kirchentums bedürfe. Ja bei jener Grundauffassung, die mit der Reformation eintrat, kann gar leicht und rasch vom theokratisch kirchlichen Standpunkt aus ein Umschlag bis zum crassesten Territorialismus erfolgen. Beide Male kann man darauf sich berufen, daß die Obrigkeit oder der Staat mit dem ganzen äußeren sittlichen Gemeinleben und dem darauf bezüglichen Gesetz sich befassen müsse. Und nicht bloß im ersten, sondern auch im zweiten Fall mag einer sagen: der Fürst oder Staat solle und werde nur das als Gesetz behaupten und durchführen, was er nach bester Ueberzeugung für Gottes Willen erkannt habe.

III. Neuere Ethiker.

Wie verhalten sich nun zu solchen Sätzen und Anschauungen die theologischen Ethiker der Gegenwart? Wie fern haben diese uns weitergefördert, unrichtiges zurecht gebracht oder wenigstens klarer und schärfer, als dort geschah, die Hauptfragen, Principien und Consequenzen an's Licht gestellt?

Ich kann hier nur das, was ich im Eingang über die Mängel neuerer Ethik gesagt, mit noch größerer Bestimmtheit wiederholen. In diesen sehen wir wesentlich eben ein Fortbestehen alter Voraussetzungen, alter Fehler und alter Unklarheit. So bei verschiedenen Repräsentanten unserer Wissenschaft, die im übrigen nach theologischem Standpunkt und praktischer Tendenz weit auseinandergehen und theils mit Bewußtsein und Absicht auch sonst an die alt-

protestantische Theologie sich anschließen, theils dessen, was sie in diesem Stück mit ihr gemein haben, sich wenig oder gar nicht bewußt sind und in anderen Dingen sehr von ihr abweichen.

Nehmen wir z. B. die Sittenlehre Wuttke's vor, die vor kurzem von Ludwig Schulze mit ergänzenden Anmerkungen neu herausgegeben worden ist und die sich wohl in geistlichen Kreisen eines beachtenswerthen Einflusses auf ethische Auffassungen und praktische Urtheile erfreut.

Wuttke [1]) läßt den Staat aus der sittlichen Gesellschaft und diese aus der erweiterten Familie hervorgehen, indem in der Gesellschaft an die Stelle der natürlichen und der freien, sittlichen Liebe die gesellschaftliche Sitte trete, die mehr oder weniger als eine objective Macht über die Einzelnen sich stelle, und indem weiter die zunächst als rein geistige Macht waltende gesellschaftliche Sitte zu einer wirklichen, persönlich vertretenen und sich in eigener Kraftthätigkeit durchführenden Macht, nämlich zum gesellschaftlichen, im Gesetz ausgedrückten Recht werde; die so gestaltete Gesellschaft oder der sittliche Organismus, sofern er den Gegensatz der Regierenden und Gehorchenden auf dem Gebiete des Rechts ausdrücke, sei der Staat. Vom „christlichen Staat" sodann heißt es: „Der christliche Staat, die zur innerlichen und äußerlichen Einheit gestaltete christliche Gesellschaft, hat die christliche Sittlichkeit zum Inhalt und Wesen, obgleich noch nicht in der Gestalt der Sittlichkeit, also der Freiheit, sondern in der Gestalt des zwingenden Gesetzes"; von der christlichen Sitte: „Das sittliche Bewußtsein der christlichen Gesamtheit ist als eine den Einzelnen leitende Macht die christliche Sitte."

Wir sehen hier ab von anderen Fragen, die etwa über das Verhältnis zwischen Sitte und Recht sich erheben möchten. Was aber, fragen wir, soll denn nun den Inhalt von Sitte, Recht und Gesetz und demnach den Inhalt der staatlichen Aufgabe ausmachen? Soweit wir sehen, fällt darunter einfach wieder der gesamte Inbegriff des Sittengesetzes oder des göttlichen Willens, sofern er auf's äußere Leben sich bezieht. Bloß die Einschränkung ergibt

[1]) Vgl. besonders (in der 3. Aufl.) Bd. I, S. 457 ff.; Bd. II, S. 458 ff. 192.

sich, daß nicht rein persönliche Acte der Einzelnen, sondern nur Acte, die auf's Gemeinleben sich beziehen, dazu gehören sollen. Denn es heißt (Bd. II, S. 487) von der Unzucht, sie gehöre „als rein persönliche Sünde" nicht sowohl in das Wirkungsgebiet des Staates als der Kirche; auch wird dieselbe an sich von einem „wirklichen Verbrechen", das mit ihr sich verbinden könnte, unterschieden. Wir erhalten indes hiebei keinen Aufschluß darüber, warum nicht auch derartige Sünden Einzelner, sobald sie zur Cognition der Gesellschaft kommen, dem Strafgesetz verfallen sollten, so wie ja auch die christliche Sitte und die von Wuttke (S. 453) mit der Sitte zusammengefaßte öffentliche Meinung sich gegen sie richten muß. An eine weitere Einschränkung für den Begriff jenes Rechtes und Gesetzes im Unterschied von dem der Sitte möchten wir denken, wenn Wuttke zugleich (S. 486) sagt: der christliche Staat erhalte die Sitte der sittlichen Gesellschaft durch seinen Schutz, bewahre das Recht durch das Gesetz u. s. w. Denn hienach erscheint ja Recht und Sitte doch nicht dem Inhalte nach identisch und es wird nicht gefordert, daß der Staat alles, was gute Sitte sei, zum Gesetz macht. Aber das nehmen wir nur nebenbei wahr; Bestimmungen über den Unterschied werden uns nicht gegeben. Allgemein wird gesagt: der christliche Staat erkenne über sich den geoffenbarten Gotteswillen; er stehe ferner seiner sittlichen Bedeutung nach über der wirklichen Sittlichkeit des Volkes, habe, auf jenem Willen Gottes ruhend, das Volk zu dem noch nicht erreichten sittlichen Ziele zu erziehen. Nur das hält Wuttke immer als das Charakteristische für den Staat fest und setzt darein dann namentlich auch seinen Unterschied von der Kirche, daß er die Sittlichkeit in Weise der äußern Ordnung und durch zwingendes Gesetz verwirkliche, die Kirche in Weise rein geistiger Einwirkung; der Staat gebe Gesetze, die Kirche Gebote. Eine Abgrenzung desjenigen Gebiets, über das jenes Zwangsgesetz sich erstrecken soll, vom Gesamtgebiet der objectiven Sittlichkeit oder Verwirklichung des göttlichen Sittengesetzes erhalten wir nirgends.

Die Frage über diese Ausdehnung der staatlichen Gesetzgebung und Thätigkeit hat natürlich die größte praktische Wichtigkeit. Es möchte scheinen, als ob gerade in der ganzen neueren Zeit die

Staaten mit Bezug darauf unendlich weit hinter ihrer sittlichen Bestimmung zurückblieben. Müßte also nicht nach jener Auffassung z. B. grober Undank und Lüge ebenso gut bestraft werden, wie ja schon jede kleine Fälschung beim Abtragen einer Geldschuld und jeder Betrug beim Einhalten eines Privatvertrags der Strafe verfällt? Warum ist es nicht ebenso verpönt, einem sichtlich Nothleidenden unbarmherzig die Hülfe zu versagen, als einem Reichen eine Kleinigkeit von seinem Ueberfluß zu nehmen? Darf, ja soll der Staat im Gegentheil einem hartherzigen Bürger, der unverschuldete Nothstände eines Mitbürgers benutzt und ihn unter drückenden Bedingungen zu seinem Schuldner gemacht hat, gar den eigenen Arm leihen, um diesen durch unbarmherziges Eintreiben der Schuldforderung vollends unglücklich zu machen? Hilft er da nicht zu etwas, was das Sittengesetz verbietet? Es ist, wie wir sehen, in allen diesen Fällen ein äußeres Thun, um das es sich handelt, und ein Thun innerhalb des Gemeinlebens. Ferner wird gegen die Verletzungen des Sittengesetzes, um die es hier sich handelt, auch die Sitte und das öffentliche Urtheil einer wahrhaft christlichen Gesellschaft entschieden sich wenden: warum also nicht auch der Staat mit seinem Strafgesetz? Will man antworten, daß es dabei nicht um Rechtsverhältnisse sich handle und daß der Staat nicht gegen alles unsittliche äußere Thun in der Gemeinschaft einschreite, so ist das gewiß richtig, aber es muß dann eben erst der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit ganz anders als bei Wuttke bestimmt werden. Man könnte noch weiter gehen und auch positive Leistungen des Staates im Sinne der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit fordern. In der Wirklichkeit könnte man den Staaten vorwerfen, daß sie hierin wie grundsätzlich immer nur das Nothdürftigste thun. Ist es etwa bloß Pflicht des Einzelnen und nicht auch der sittlichen Gesellschaft, hierin weit mehr zu leisten, wie ja auch die christliche Kirche anerkennt? Und warum nimmt nicht alles das, was die Gesellschaft hier thun sollte, der Staat mit seinen gesetzlichen Mitteln in die Hand? Die Frage über Bestrafung von Sünden, welche nicht direkt auf's Gemeinleben sich beziehen, ist schon vorhin angeregt worden. Sollten wohl nicht alle Sünden, sobald sie äußerlich und offenbar sind, auch als

Verbrechen angesehen und demgemäß bestraft werden? Worauf beruht der Unterschied zwischen Sünde und Verbrechen, welchen Wuttke dennoch macht? Oder wenn wir auf Sünden des specifisch religiösen Gebietes kommen, welche der Staat wirklich bestraft, wie Gotteslästerung: ist hier das Strafmaß in den neueren Gesetzgebungen nicht ein viel zu niedriges? ist seine Niedrigkeit in einer beklagenswerthen Misachtung der Beziehung zu Gott begründet, oder vielleicht darin, daß bei der Bestrafung nicht die directe Beziehung des Sünders zu Gott, sondern das Aergernis, das er andern gibt, in Betracht kommen soll? Anders wurden allerdings solche religiöse Vergehen in früheren Zeiten bestraft, vom Alten Testament ganz zu schweigen. Erörtert müssen die Fragen jeden Falls von einem theologischen Ethiker werden, der von Staat, Recht, Strafgesetz zu handeln und Urtheile über die gegenwärtigen Zustände daran zu knüpfen unternimmt. Aus der Unklarheit, welche darüber unter christlich-sittlichen Männern obwaltet, und aus Voraussetzungen, in welchen wir wesentlich noch die unserer alten Theologen von den beiden Tafeln des Dekalogs wiedererkennen, geht auch so manches wohlgemeinte, aber unklare und verkehrte Räsonnement im praktischen Leben hervor. Und wie viele unter jenen Männern würden doch zurückschrecken, sobald mit ihrer Grundanschauung Ernst gemacht, nämlich dem Staat und seiner Obrigkeit jene ganze Verwirklichung und Wahrung der objectiven Sittlichkeit auf dem Weg des Gesetzes als Recht und Pflicht beigelegt werden sollte! Nur etwa in orientalischen Märchen oder in kleinen Geschichten aus Miniaturstaaten einer sogenannten guten alten Zeit hören wir von Fürsten, die so im allgemeinen das Böse bestrafen und das Gute belohnen und so, wie es der einzelne Christ seinem Nächsten mit seinen Privatkräften thun soll, mit ihren obrigkeitlichen Mitteln und Maßregeln den Hülfsbedürftigen beistehen.

Für irgend eine selbständige Gestaltung der Kirche als äußerer Gemeinschaft sehen wir hier so wenig Raum als in irgend einer der älteren theologischen Darstellungen. Wuttke sagt zwar (Bd. II, S. 501 ff.): die innere Vereinigung der mit Christo verbundenen Seelen müsse sich auch äußerlich in einer sittlichen Gemeinschaft

bekunden, das Leben in Christo eine äußerliche Gestalt gewinnen in der sittlichen Gesellschaft und als eine solche; dies sei die Kirche; als wahrhaft freie, auf keinem Naturgrund ruhende Gemeinschaft unterscheide sie sich als das sittlich Höhere vom Staate, der das Sittliche in der Gestalt des zwingenden Gesetzes habe. Allein einerseits ist ja nach Wuttke doch auch schon der christliche Staat die „zur innerlichen und äußerlichen Einheit gestaltete christliche Gesellschaft", nur eben in der Form des Gesetzes. Anderseits muß ja doch auch die Kirche, um eine besondere äußere Gemeinschaft in der Welt zu bilden, gewisse gesetzliche Formen des Regimentes und der Verfassung annehmen, so wenig sie diese mit ihrem Wesen indentificiren darf. Und wie soll sie nun diese von sich aus bekommen und haben, wenn das Gesetz in seinem ganzen unbestimmten Umfang dem Staate zugewiesen ist? Wuttke findet eine „möglichst große Verirrung der Begriffe" in der Behauptung des Hegelianers Marheineke, daß die Kirche nur die Gedanken, nach denen sie regiert sein wolle, hergebe und dem Staat die Verwaltung des Kirchenregiments überlasse, und daß, da die Kirche an sich ohne alle Gewalt sei, das Subject des Kirchenregiments nur der Staat sein könne. Aber ergibt sich nicht auch nach Wuttke die Consequenz, daß die christliche Gesellschaft in der Form des Gesetzes und Staates das ganze gesetzlich geartete Gerüste der Kirche, das ja im Nothfall auch mit äußerer Gewalt aufrecht erhalten wird, mit Regiment, Aemterbesetzung, Wahrung der Amtskreise u. s. w. herstellen, dagegen ebendieselbe Gesellschaft als Kirche nur in der Ausübung der rein geistlichen Gewalt durch die Diener des Wortes und in der ganz freien Liebesthätigkeit aller Christen unter einander thätig werden sollte? — In der Klarheit hierüber werden wir auch durch den Herausgeber Schulze, der in seinen Anmerkungen weitläufig über das Verhältnis von Kirche und Staat redet, nicht gefördert. Was er und Wuttke für eine relative Sonderung beider vorbringen, erklärt sich nur daraus, daß sie hier die Staaten so, wie sie gegenwärtig factisch sind, vor Augen haben; es wäre unhaltbar mit Bezug auf einen Staat, der nach ihrem Sinn ein christlicher wäre und der ja jenen zufolge doch auch schon in der Gegenwart verwirklicht werden sollte und könnte.

Das Ideal ist denn auch die Einheit von Kirche und Staat. Und zwar spricht sich Wuttke speciell im Zusammenhang hiemit auch über die Leitung beider aus (Bd. I, S. 459). Die Grundlage der gestalteten Gesellschaft bilde der in jeder sittlichen Gemeinschaft nothwendige Unterschied von sittlich weiter Fortgeschrittenen und sittlich noch weniger Gereiften. Jene haben die Aufgabe des Leitens, das eben auf der sittlich-religiösen Bildung ruhe. Der Unterschied der Leitenden oder Regierenden und der Geleiteten oder Gehorchenden sei also an sich vollkommen eins mit dem Unterschied der sittlich-religiös höher Entwickelten, der Propheten und Priester und der religiös erst weiter zu Bildenden, der Gemeinde. In so fern nun der sittliche Organismus den Gegensatz der priesterlichen Propheten und der Volksgemeinde auf dem Gebiet der Religion ausdrücke, sei er die Kirche; in so fern er den Gegensatz der Regierenden und Gehorchenden auf dem Gebiet des Rechts ausdrücke, sei er der Staat. In der regelmäßig gestalteten, von keiner Sünde getrübten sittlichen Gesellschaft aber seien Kirche und Staat völlig eins, und der sittliche Organismus erscheine als Theokratie, seine Volksgestaltung wäre der patriarchalische Staat. In dieser Theokratie habe Gott durch seine Propheten und Gesalbten die unmittelbare Herrschaft. In diesem idealen Staat werde alle Sittlichkeit zum Rechte. In dieser Gestaltung der Gesellschaft sei das Reich Gottes verwirklicht, dies das Ziel alles vernünftig sittlichen Strebens des Einzelnen wie der Gesamtheit. — Da muß denn vollends der Zustand unserer gegenwärtigen Staaten und ihrer Gesetzgebung solchem Ideal gegenüber höchst bedenklich, ja unvernünftig und unsittlich erscheinen. Denn während man meinen sollte, daß das staatliche Gesetz zwar um der Sünde willen als Zwangsgesetz bis zur Vollendung fortbestehen, aber beim Fortschritt zur Vollendung mehr und mehr auch schon die ganze christliche Sitte und Sittlichkeit in Gesetz und Recht aufgenommen werden müßte, hat man im Verlauf der neueren Zeit statt dessen mehr und mehr zwischen Recht und Sittlichkeit und der Verletzung des einen und der andern in der Theorie und Gesetzgebung geschieden. — Zugleich möchten wir fragen, ob nicht jenen Sätzen zufolge schon jetzt eine solche staatliche Ordnung erstrebt werden

müßte, nach welcher auch die Regierenden auf dem Gebiete des Rechts immer die sittlich weiter Fortgeschrittenen wären. Oder sollten vielleicht nach der Idee eines christlichen Staates diese gesetzlich Regierenden selbst von den sittlich-religiös gebildeten Leitern der Kirche oder von jenen „Propheten und Priestern" geleitet werden? Doch davon weiß auch Wuttke nichts, daß vor der Vollendung die Kirche irgendwo wirkliche Leiter hätte, die solch hohen Titel verdienten und durch die Gott eine unmittelbare Herrschaft üben wollte. Wir aber sehen hier wieder eine große Unklarheit, was das sittliche Moment im engern Sinn und sein Verhältnis zu andern Momenten betrifft: die äußere Leitung ist auf dem Gebiet des Staats und auch auf dem der Kirche keineswegs einfach Sache besonderen sittlich-religiösen Charakters, sondern es gehört dazu besondere Begabung, welche bei gleicher sittlich-religiöser Reife und Tüchtigkeit in verschiedenem Maß vorhanden sein kann und theils von natürlicher Anlage, theils von intellectueller und praktischer Ausbildung, theils von sonderlichen Gnadenwirkungen und Lebensführungen abhängt.

Zu allen den Einwendungen, die wir hier gegen Wuttke's Aufstellungen gemacht, muß übrigens noch beigefügt werden, daß er selbst seine Sätze vielmehr eben nur aufgestellt, als positiv begründet, in der von ihm beigezogenen biblischen Offenbarung nachgewiesen oder aus den sittlichen Principien in nothwendigem innerem Zusammenhang deducirt hätte.

Unter den neueren Rechtslehrern und Rechtsphilosophen hat ohne Zweifel für Wuttke wie für so manche andere Theologen Stahl am meisten Autorität und Einfluß gehabt. Dieser [1]) identificirt nun in der That das Recht ganz mit dem „objectiven Ethos", wobei nur sogleich beizufügen ist, daß er unter diesem objectiven Ethos nicht das Sittliche überhaupt, sofern es objectiv sich realisiren soll, verstehen will, sondern nur das Sittliche in der Form des Gemeinlebens, wie es durch die Gemeinschaft als solche erfüllt und in einer bleibenden objectiven Lebensgestalt realisirt wird. Dem gegenüber ist ihm das „subjective Ethos" eins mit dem

[1]) In seiner Philosophie des Rechts, 2. Thl.: Staats- und Rechtslehre (3. Aufl.).

Ethos des Individuums. Dieses Gebiet des subjectiven, individuellen sittlichen Lebens ist das Gebiet der Moral, jenes Gebiet des Gemeinlebens ist das des Rechts und Staates. Das Recht ist die Ordnung des Gemeinlebens; diese Ordnung wird realisirt durch den Staat, welcher Gottes Gebot für das Gemeinleben handhabt. Den Normen oder Geboten für's sittliche Leben, welche im Begriff des Rechts zusammengefaßt sind und welche der Staat handhabt, um die objective Sittlichkeit zu realisiren und zu wahren, ist ferner nach Stahl wie nach Wuttke durchweg das eigen, daß sie den Charakter des zwingenden Gesetzes annehmen müssen. Nur gibt Stahl dafür eine Begründung und Deduction, die wir bei Wuttke vermissen. Weil, sagt er, „das objective und das individuelle Ethos zwar der Idee nach sich gegenseitig durchdringen und die Gestalt der sittlichen Welt durch den freien Willen aller Individuen producirt werden müßte, in der empirischen (sündhaften) Welt aber die Erfüllung der subjectiven Sittlichkeit zufällig sei, so dürfe nicht von ihr der objective Bestand der sittlichen Welt abhängig sein, sondern diese müsse eine Macht ausüben, die lediglich in ihr selbst ruhe, unabhängig vom Willen der Einzelnen, ja ihn äußerlich zwingend. In so fern also scheint auch bei Stahl das Ergebnis das zu sein, daß der Staat alle auf's äußere Gemeinleben bezüglichen Momente des Sittengesetzes oder göttlichen Gebote in sein Rechtsgesetz aufnehmen und mit seiner äußeren Gewalt zur Verwirklichung bringen sollte.

Aber so weit geht nun Stahl doch nicht. Er erklärt: die wahren vollen Anforderungen der sittlichen Gemeinschaft könne das Gesetz doch nicht in sich aufnehmen. Als Grund gibt er an: diese seien auf wahrhaft sittliche, d. h. freie Erfüllung bezogen; und zugleich: der Wille der (das Gesetz aufstellenden) Gesamtheit oder ihrer Repräsentanten entbehre gleichfalls der Reinheit, weshalb dem Einzelnen eine unabhängige Sphäre neben ihm gelassen werden müsse. Darum erklärt er vielmehr: das Recht könne „die ethischen Ideen nur in ihrer äußersten, dürftigsten Grenze enthalten", und nur von ihrer negativen Seite; es habe „die sittliche Idee eines jeden zum objectiven Ethos gehörigen Instituts nicht in ihrem positiven Inhalt zu realisiren, sondern nur in ihrer äußersten Grenze

zu wahren, nur so weit, daß der Begriff derselben erhalten bleibe, nicht das ihr Entgegengesetzte eintrete"; so enthalte z. B. der rechtliche Schutz der Persönlichkeit nur das Negative, daß der Begriff der Person nicht aufhöre, also der eine durch den andern nicht körperlich verletzt, injurirt werde u. s. w. Im empirischen Zustand sei so objective und subjective Sittlichkeit oder Recht und Moral heterogen und gesondert; ja jenes gestatte und sanctionire vielfach, was diese verbiete.

Da ist also doch eine Verschiedenheit jener beiden und hiemit auch Beschränkung der staatlichen Aufgabe anerkannt, von welcher wir bei vielen von Staat und Obrigkeit handelnden theologischen Ethikern kaum etwas hören und welche doch für jede gesunde und christliche Betrachtung der ethischen Verhältnisse unerläßlich ist. Allein genügen kann uns der Unterschied, den Stahl macht, doch nicht. Die wichtigsten Fragen, welche gegen die Identificirung des Staatsgesetzes mit dem Sittengesetz bei Wuttke sich erhoben, würden doch auch hier wiederkehren. Denn jene beiden Gründe für die Einschränkung auf die „äußersten dürftigsten Grenzen" und auf die bloße negative Seite reichen nicht aus. Oder warum sollte z. B. nicht doch eine möglichst ausgedehnte, von Gemeinschaftswegen zu übende Wohlthätigkeit ebenso gut zur Sache des Rechtsgesetzes und Staates gemacht werden, als wir es zur Sache einer christlichen Kirche machen möchten? Will Gott Wohlthätigkeit auch von Seiten der Gemeinschaft und darf dasjenige überhaupt, was Gott von der Gemeinschaft will, nicht den Zufällen der sittlichen Gemeinschaft anheimgegeben werden, so muß ja das letztere wohl auch von jener gelten. Ein Wohlthun der Einzelnen aus freier guter Gesinnung heraus wäre ja hiemit noch gar nicht ausgeschlossen. Oder wie sollte es unter jener Voraussetzung gar möglich sein, daß durch das Recht und den Staat unsittliches sanctionirt würde, also z. B. das oben erwähnte rücksichtslose, grausame Eintreiben einer Schuld, wogegen eine sittliche Gemeinde doch wenigstens in ihrem öffentlichen Urtheil zu zeugen sich verpflichtet sehen und worin sie also einen wesentlich auch sie selbst angehenden unsittlichen Act erkennen wird? müßte sie nicht hiegegen mit dem Rechtsgesetz um so mehr einschreiten, da es ja nur um ein nega-

tives Einschreiten sich handelte? Das, was jene Einschränkung bei Stahl besagt, wird richtig, aber in anderer Weise zu rechtfertigen und zu deduciren sein. Wir werden schon von vorn herein die Allgemeinheit des Satzes, daß das objektive Ethos zu einer zwingenden Macht für die Einzelnen werden oder die im Sittengesetz an's Gemeinleben ergehenden Forderungen auch in's Rechtsgesetz übergehen müßten, nicht zugeben dürfen. Auch schon dieser Satz ist bei Stahl unzureichend begründet. Vielmehr werden wir erst zusehen müssen, ob und wie weit denn wirklich der objective Bestand der sittlichen Welt die Aufstellung jener festen gesetzlichen Normen und Formen erfordere, innerhalb deren das sittliche Thun der Subjecte sich bewegen soll, oder wie weit wir es der göttlichen Weltregierung anheimzustellen haben, daß sie trotz menschlicher Willkür und Unsittlichkeit das Gute schütze und zum Sieg führe.

Auch für die Stellung der Kirche zum Staat würden wir bei Stahl auf Grund der Hauptsätze, von denen er ausgegangen ist, kein günstigeres Resultat als das, auf welches ich bei Wuttke hindeutete, gewinnen, wenn er nicht von einer andern Seite her der kirchlichen Selbständigkeit einen Schutz brächte, dessen Begründung und Haltbarkeit ich aber wieder nicht anerkennen kann. Stahl hat nämlich zwar sehr richtig die Theorie Rothe's bestritten, wornach der Staat die Totalität der sittlichen Zwecke des menschlichen Geschlechtes in sich begreifen und deshalb in ihm die Kirche aufgehen sollte [1]). Er stellt seine Theorie entgegen, daß der Staat nur die „Manifestation des Sittlichen in der äußern Ordnung (der rechtlichen Sphäre) des menschlichen Gemeinlebens" sei, — nur „die Bethätigung des Sittlichen in einer bleibenden Institution, welche die sittlichen Gesetze nicht mehr bloß durch den Willen der Menschen nach der Natur des Sittlichen, sondern durch die mechanische Macht der Einrichtung erhalte". Er selbst ferner unterscheidet von der Sittlichkeit, welche die Vollendung des Menschen in ihm selbst sei, die Religion, welche im Bande des Menschen zu

1) Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1. Aufl., S. 264 ff.

Gott, der völligen Hingebung und Einigung mit Gott bestehe, und ebenso von der sittlichen Welt oder dem objectiven sittlichen Gemeinleben die Gottesgemeinde, welche darin bestehe, daß die Menschen zu einer Gemeinschaft und Anstalt geeinigt seien, um Gott zu verherrlichen und den Einzelnen an Gott zu binden. Von dieser Gottesgemeinde sagt er dann, indem er ähnlich wie bei jenen Aussagen über objectives Ethos, Recht und Gesetz auf den empirischen Zustand der sündhaften Menschheit sich beruft: die Gottesgemeinde, trennbar von der Heiligung des Einzelnen, sei bloß Kirche, indem sie unabhängig von der wirklichen Gotteserfülltheit ihre Mitglieder als äußere Institution durch Bekenntnis und Verfassung sich erhalte, — so wie die sittliche Weltgestaltung, getrennt von der individuellen Moralität, bloß Recht und Staat sei. Und eben in diesem Zustand, sagt er nun, seien Kirche und Staat gegen einander unabhängig, jedes trage sein eigenes Centrum in sich selbst. Aber Stahl will doch von dieser Kirche, daß, wie die Schrift sage (und die alten Theologen und Kirchenordnungen oft wiederholen), die Könige ihre Pfleger seien. Im kirchlichen Leben muß doch auch er Functionen und Normen anerkennen, bei welchen es nicht um jene Gottbezogenheit selbst sich handelt, sondern um das äußere Gemeinleben der Kirchengenossen. Und wie er die Kirche selbst wesentlich zu einer äußeren Institution macht, so will er endlich, daß sie als öffentliche Institution auch durch obrigkeitliche Gewalt aufgerichtet und durch Recht und mit Anwendung der Gewalt auf ihren wahren Grundlagen und bei ihrer reinen Lehre erhalten werde. Gebunden erscheint die Obrigkeit der Kirche gegenüber dadurch, daß diese, wie Stahl sagt, in ihrem Inhalt durch Gott bestimmt ist und in den „eigentlich kirchlichen Dingen" keine menschliche Befugnis zur Gesetzgebung existirt, sondern nur das von Gott Gestiftete zu bewahren ist. Wollte man aber zu dem von Gott Verordneten auch eine äußere Ordnung und Verfassung der Kirche rechnen, was auf evangelischem Standpunkt schlechterdings nicht zulässig ist, so bliebe doch daneben noch sehr vieles als Gegenstand menschlicher Rechtsfestsetzung übrig, was demnach jener Gewalt anheimfallen würde, und überdies würde das Urtheil darüber, was sie wirklich der Schrift gemäß als gött-

liche Stiftung anzusehen haben, den Trägern jener Gewalt nach den oben dargelegten Consequenzen des evangelisch-reformatorischen Standpunktes in letzter Instanz anheimgegeben bleiben. In Wirklichkeit wird jene Gewalt bei Stahl erst eingeschränkt dadurch, daß nach Stahl zu der göttlichen Stiftung auch ein besonderes geistliches Amt mit dem Anspruch auf Besitz des Kirchenregimentes gehört. Hieraus freilich würde sich dann vielmehr ergeben, daß, wenn einmal eine echt christliche Kirche aufgerichtet ist, die staatliche Obrigkeit für die Ausübung des kirchlichen Rechts und Regiments einfach den geistlichen Amtsträgern ihren Arm zu leihen hätte. Allein Stahl selbst legt dann doch wieder diesen nicht eine solche Untrüglichkeit und den Obrigkeiten nicht eine solche Unselbständigkeit des kirchlichen Urtheils bei, daß dadurch der Kirche eine klare und sichere Garantie gegen die Eingriffe gegeben wäre. Und dasjenige göttliche Recht, welches er den Geistlichen beilegt, können wir weder in der heiligen Schrift noch in den reformatorischen Bekenntnissen begründet finden, würden auch dadurch weit mehr noch das christliche Recht der Gemeinden bedroht, als die Selbständigkeit des kirchlichen gegen das staatliche Gebiet geschätzt sehen [1]).

Diejenige Auffassung der Staatsaufgabe und Rechtsidee, welche der Theolog Wuttke mit dem Juristen Stahl gemein, welche aber bei diesem doch in der Ausführung die angegebene Modification angenommen hat, erhält endlich wohl ihren extremsten wissenschaftlichen Ausdruck (was die neuere Literatur anbelangt) in H. von Mühlers „Grundlinien einer Philosophie der Staats- und Rechtslehre nach evangelischen Principien" (Berlin 1873).

Wie kann Sittengesetz und Rechtsgesetz vollständiger identificirt werden als durch die Mühler'sche Definition: „Das Recht ist die aus Gottes Natur und Wesen stammende Ordnung, in welcher die von ihm aus Liebe geschaffenen Geister leben und sich

---

1) Gegen die Ueberspannung der Aufgabe des Staats bei Stahl, worin er trotz seines Widerspruchs gegen Rothe und Hegel doch nicht bloß mit jenem, sondern auch mit diesem Verwandtschaft hat, vgl. auch Thiersch, Ueber den christl. Staat, 1875, S. 221.

bewegen?“ Nicht einmal die nähere Bestimmung, die dann doch aus Mühlers weiterer Ausführung sich ergibt, ist ja in diesen Worten enthalten, daß unter das Rechtsgesetz die Sittlichkeit nur in so weit falle, als sie im äußern Leben sich darstelle. Er unterscheidet dann zwischen dem ewigen Rechte Gottes und den menschlichen Rechtsordnungen, in welchen jenes nur wie in einem Spiegel zur Erscheinung komme, indem das Recht im Wechsel und Wandel der menschlichen Dinge und Gedanken bestimmter Umrisse bedürfe und sein Material aus den gegebenen thatsächlichen Verhältnissen nehmen müsse. Immer aber müssen wir annehmen, daß dieses menschliche Recht den ganzen Inhalt der auf's äußere Leben bezüglichen Gottesgebote umfasse, so wie diese eben mit Bezug auf die jeweiligen concreten Verhältnisse concret sich gestalten. So soll denn auch „alle Rechtsordnung der Menschen unter einander dem Kommen und Wachsen des Reiches Gottes dienen; sie darf keinen andern Zweck haben, als die Abwehr des Widergöttlichen, des Bösen, und der Hinführung des Menschen zu Gott; — — es handelt sich darum, alle Verhältnisse, die größten und die kleinsten, so zu ordnen, daß sie Gottes Liebesabsichten dienen, und in dem Setzen, Befolgen und Handhaben der menschlichen Rechtsordnungen das Kommen und Wachsen des Reiches Gottes auf Erden zu fördern“. Aufrecht gehalten und verwirklicht werden soll „die göttliche Ordnung und das Gesetz“ durch den Staat mit allen ihm zu Gebot stehenden Mitteln innerhalb seines Bereiches. Derselbe „besteht in der Gemeinschaft einer zur Verwirklichung der höhern geistigen Lebenszwecke der Menschheit dauernd verbundenen Vielheit von Individuen“. Seine Aufgabe ist „die äußerlich erkennbare und von Stufe zu Stufe sich vollendende Darstellung des Reiches Gottes in der sichtbaren Welt; in dem Maße, in welchem der Staat dieser Aufgabe dient, ist er ein christlicher“. „Die unveräußerliche Grundlage für seine Gesetzgebung sind und bleiben die zehn Gebote“, — diese „Fundamentalartikel aller öffentlichen Ordnung, von Gott unmittelbar ausgegangen und gesetzt“. Mühler führt diese im Einzelnen auf und bemerkt nur zu den Schlußgeboten, daß sie mit ihrem Verbot des Gelüstes mehr den sittlichen als den rechtlichen Charakter tragen

und daß dieses Gelüste für die bürgerliche Gesetzgebung nicht greifbar sei.

Eine Einschränkung macht nun allerdings auch Mühler, nämlich nicht bloß, wie wir eben gehört haben, mit Bezug auf die Gesinnung, sondern auch mit Bezug auf's Gebiet des äußern Handelns. Er erklärt nämlich, der Staat müsse, während er Gottes Offenbarung zur Regel und Ordnung für sich annehme, „zugleich sich bewußt bleiben, daß er mit der ihm anvertrauten Gewalt des Schwertes nur die gröbsten offenbaren Versündigungen im Zaum halten, nicht aber die Erfüllung des Gesetzes Gottes, am wenigsten in der tief innerlichen Art, wie Christus sie in der Bergpredigt verlange, herbeiführen und sichern könne"; dazu gehöre eine andere Macht, die Verkündigung des Namens des lebendigen Gottes u. s. w. Allein zwischen dem, daß der Staat die echt sittliche, aus dem Herzen kommende Sittlichkeit durch Zwangsgesetz und Schwert herbeiführen, und zwischen dem, daß er bloß gegen die gröbsten äußern Versündigungen jene Gewalt gebrauchen sollte, bleibt ja noch ein großer Raum. Aus den vorangestellten Principien folgte, daß er sie, so weit es ihm unter den empirischen Verhältnissen irgend möglich wäre, gegen alles in die Erscheinung tretende Böse gebrauchte, um es wenigstens äußerlich zu unterdrücken und zu strafen; die Grenzen, die sich ihm hiebei aufdrängten, müßten ebenso zufällig bleiben wie jene Verhältnisse und er müßte sie wenigstens immer mehr zu erweitern suchen. Jede äußere Unsittlichkeit müßte er ferner gleichmäßig darnach würdigen, daß sie Uebertretung der göttlichen Gebote als solcher oder aber „Versündigung" ist. Demgemäß müßte auch das Maß der Strafe sich bestimmen. Es wiederholt sich die Frage, die ich z. B. wegen der Strafe für Gotteslästerung oben bei Wuttke angeregt habe. Oder müßte nicht z. B. eine Uebertretung der Sonntagsfeier bei der Art, wie Mühler das Sabbathgebot ohne weiteres auf den Sonntag überträgt, criminell als schweres Verbrechen geahndet werden, wie das ja im alttestamentlich-theokratischen Staat wirklich geschah?

Für die Aufgabe der Kirche erklärt dann Mühler die Verkündigung des Reiches Gottes, seine Ausbreitung und Befestigung durch Wort

und Sacrament. Sie sei die Institution, welche bestimmt sei, den Glauben an Gott zu predigen und die Sacramente zu verwalten. In dieser Mission habe sie „eine von jeder gegebenen staatlichen Ordnung unabhängige Existenz"; der Staat könne diese Mission nicht erfüllen, sondern nur unterstützen. Aber muß nicht nach den voranstehenden Prämissen der Staat alles das Aeußere thun, was überhaupt zur Herstellung und Erhaltung dieser Institution und ihrer geistlichen Functionen sich thun läßt, eben nur die eigentlich geistlichen Acte der Predigt u. s. w. besonderen kirchlichen Organen überlassend? ist nicht er es, der alle die äußeren, für eine Kirche unentbehrlichen Ordnungen aufzurichten und zu leiten hat, so wie ja die Kirche nach dieser Seite hin zu der „Darstellung des Reiches Gottes in der sichtbaren Welt" gehört. Mühler selbst geht auch darin weiter. Nachdem er ausgesprochen hat, daß jene andere Macht dazu gehöre, die wahre Erfüllung des göttlichen Gesetzes herbeizuführen, erklärt er es sofort auch für die erste Aufgabe des christlichen Staates, selbst dafür zu sorgen, daß Gottes Namen und Gebote, die Vergebung der Sünden und die Kraft neuen Lebens durch Christum verkündigt, daß auch bei seinen Gliedern das Wort Christi „Gehet hin in alle Welt" durch die dazu berufenen Diener erfüllt werde. Er rechtfertigt ferner das obrigkeitliche Kirchenregiment nicht bloß aus der historischen Entwicklung der Reformation, sondern aus dem Beruf christlicher Obrigkeit überhaupt und legt ihm die gesetzgebende Gewalt und oberste Verwaltung in der Kirche bei; er unterscheidet da nicht, wie Stahl wollte, zwischen „Kirchenpflege der Obrigkeit" und „Kirchenregiment". Eine Schranke aber soll die Gewalt der Obrigkeit auch nach ihm im kirchlichen Lehrstand oder geistlichen Amt haben. Er behauptet die „unmittelbare Einsetzung des geistlichen Amtes durch Christum und die Apostel", und er erklärt jene Gewalt in gottesdienstlichen und agendarischen Dingen geradezu für gebunden an die Zustimmung des Lehrstands, in allen übrigen Dingen eine Anhörung kirchlicher Rathgeber wenigstens für selbstverständlich. Darüber aber schweigt er, ob nicht die Obrigkeit doch nach eigenem Gutdünken ihre Rathgeber wählen oder für den Rath einer Minorität gegen den des ganzen übrigen Lehrstandes sich entscheiden dürfte.

Die Bemerkung, die ich bei Wuttke über das Verhältnis jener Aufgaben des Staates und ihrer Erfüllung durch die wirklichen Staaten der Gegenwart gemacht habe, drängt sich bei dieser Mühlerschen Schrift noch mehr auf. Und nothwendig werden wir hiebei auch ihres nach viel Arbeit und Kampf dahingegangenen Verfassers und seiner eigenen staatlichen Thätigkeit gedenken. Mag man von dieser sonst halten was man will: auf tiefen Ueberzeugungen ruhte sie gewiß, das zeigt eben auch unser Buch. Aber wie schwer und peinlich muß sie eben erst dadurch für ihn geworden sein, daß er mit solchen Theorien über Staat und Himmelreich sie in einem Staatswesen und einem Zeitalter wie das unsrige ausüben mußte! Erinnern wir uns indes auch hier wieder, wie wenig oder nichts für eine solche Auffassung vom Staat das Neue Testament uns an die Hand gibt, und wie darin von der Auffassung eines Luther nur die eine, und zwar gerade nicht die neue und originelle Seite auf's äußerste getrieben, die andere Seite aber verkannt ist [1]).

Die bisher genannten Männer stimmen unter den namhaften neueren Ethikern, mit denen wir hier uns zu beschäftigen haben, am meisten mit jenen Ausführungen alter orthodoxer Theologen über die Obrigkeit, welche die beiden Tafeln des Dekalogs aufrechterhalten sollte, überein. Sie sind Hauptvertreter derjenigen Staatsidee, welche man gewöhnlich die Idee des christlichen Staates zu nennen pflegt: die staatliche Gesetzgebung soll bei ihrer Behandlung der sittlichen Verhältnisse von derjenigen Auffassung derselben ausgehen, welche uns in der positiven biblischen Offenbarung vorgetragen werde, wobei wir freilich bemerken müssen, daß diese über sehr viele Dinge, welche im Staat rechtlich zu ordnen sind, sehr wenig und oft gar nichts directes aussagt. Aus dem bisher dargelegten ist auch zu entnehmen, wiefern wir jene Staatsidee eine theokratische nennen können.

Kehren wir aber zu der Grundfrage zurück, von der wir ausgegangen sind, zur Frage über das Wesen des Staates und

---

1) Gegen eine Berufung Mühlers auf Luther vgl. auch A. v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, S. 283 f.

Rechtes und über den Umfang, in welchem das sittliche Leben dem Staatsgesetz zu unterstellen sei, so ist dieselbe Auffassung, welche wir bei jenen fanden, mit demselben Mangel an wahrer Begründung auch da möglich, wo die positive Offenbarung nicht so direct, ja vielleicht gar nicht beigezogen wird, wo ferner in Betreff der Kirche und des kirchlichen Amtes ganz andere Tendenzen obwalten. Und da stelle ich nun der Mühler'schen Theorie am nächsten die Rothe'sche, so wenig auch Mühler wie Stahl mit Rothe gemein haben oder Rothe die von jenen Männern verfolgten Tendenzen theilen wollte. Jener Umfang ist derselbe; Rothe führt die verschiedenen Gebiete der Totalität des Sittlichen, welche alle dahinein fallen sollen, nur viel mehr in concreto aus. Das freilich, daß dies alles nach seiner Idee mit der Stellung unter den Staat auch unter ein Zwangsgesetz gestellt sei, will er nicht zugeben. Es ist dies indes auch bei Mühler wenigstens nicht klar ausgesprochen. Und bei Rothe werden wir nun gerade in der Erörterung dieser Frage nicht etwa eine Lösung der Bedenken finden, die gegen seine Idee vom Staat sich erheben, sondern vielmehr eine große Unklarheit in Betreff der Grundidee selbst. Seine Ansichten von der Kirche und ihrem Verhältnis zum Staat, welche vielen am meisten oder gar allein Anstoß gegeben haben, können wir für unser Urtheil zunächst beiseite lassen, soweit nicht des Zusammenhanges wegen auch sie gleich mit zu erwähnen sind.

„Der Staat" — sagt Rothe — „ist die schlechthin allgemeine und absolute Form der menschlichen Gemeinschaft." Er ist „die menschliche Gemeinschaft, welche mit Bewußtsein moralische Gemeinschaft ist, d. h. mit Bewußtsein ihren Zweck in die Lösung der moralischen Aufgabe selbst durch die Realisirung der vollendeten moralischen Gemeinschaft setzt" [1]). Davon, daß es zum Begriff des staatlichen Gemeinwesens gehöre, unter einem äußeren Gesetz organisirt zu sein, das Handeln seiner Glieder unter feste äußere Normen zu stellen und die gesetzliche äußere Ordnung als solche schlechthin und gegen Widerstrebende mit äußerer Gewalt

[1]) Theologische Ethik, 2. Aufl., Bd. II, siehe besonders S. 256 ff. 422 ff.

aufrecht zu erhalten, wird uns in diesen Definitionen nichts gesagt, obgleich schon beim allgemeinen Begriff der moralischen Gemeinschaft ausgeführt wird, daß immer ein Unterschied zwischen leitenden Gliedern und solchen, die sich leiten lassen, stattfinden müsse [1]). Aber eben indem dies von jeder Gemeinschaft ausgesagt wird und demgemäß auch z. B. vom künstlerischen und wissenschaftlichen Gemeinleben gelten soll, erhält die Leitung hiemit noch nicht den streng gesetzlichen Charakter, den sie im Staat immer tragen und den auch ein ganz aus freiem innerm Trieb den Gesetzen und Obrigkeiten gehorchender vernünftiger Bürger doch im Interesse eines geordneten Zusammenlebens und Zusammenwirkens innerhalb eines gewissen Umfanges für unerläßlich erkennen wird. Begründet wird jener Unterschied darauf, daß bei einem Theil der Individuen, die eine Gemeinschaft constituiren, die Idee des Ganzen primitiv und principiell wirksam lebe, die andern dagegen vielmehr nur empfänglich für sie seien; im vollendeten Organismus zwar werde jedes Glied beides sein, organisirend und organisirbar zugleich, doch auch hier nie beides in gleichem Maße. Der hiemit constituirte Gegensatz zwischen den eigentlichen Trägern des Gemeingeists, welchen die regierenden Functionen zukommen und zwischen jenen andern, welche sich von ihnen regieren lassen, sei ganz allgemeinhin der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen.

Vollen Ernst aber will Rothe damit machen, daß *der Staat die absolute Form der menschlichen Gemeinschaft* sei. Das sittliche Leben soll nach allen möglichen Seiten hin unter ihm befaßt sein. Der Staat nimmt die Familie in sich auf mit der Ehe, die in ihm ein Rechtsverhältnis und damit überhaupt erst im vollen Sinn Ehe wird. Aus der Familie heraus entfalten sich vier Hauptsphären, welche den eigentlichen Körper der moralischen Gemeinschaft bilden, nämlich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben, die des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben, die des individuellen Bildens oder das gesellige Leben, und die des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben. Alle diese aber gehen in die höchste

---

1) Bd. II, S. 208 ff.

Einheit einer allgemeinen moralischen Gemeinschaft zusammen, was eben der Staat ist. In ihm ist dann die ursprüngliche Einheit, von der die moralische Gemeinschaft als Familie ausgieng, in höherer Form wiederhergestellt. Er wird in seiner eigenen Entwicklung zuletzt wieder eine alle und alles umfassende Familie, indem in ihm die schlechthin vollständige Gemeinschaft und somit zugleich Ergänzung aller mit allen nach allen Seiten ihres moralischen Seins zu Stande kommt.

Nur eine Kirche kann der Staat nicht in sich schließen. Denn die Kirche ist nach Rothe eine rein nur religiöse Gemeinschaft, der Staat ist religiös-sittliche Gemeinschaft und hat darum für jene keinen Raum in sich. In Betreff des Staates müssen wir ferner für die Entwicklungsstufe, auf der wir jetzt noch stehen, zu jener Definition noch beifügen, daß er nur erst als nationale Gemeinschaft oder nationaler Staat besteht, während dagegen die Kirche ihrem Begriff nach die nationale Begrenzung nicht kennt. Allein die Kirche ist nun nicht etwa bestimmt, als besondere Gemeinschaft neben dem Staat fortzubestehen, sondern in ihm ganz zu erlöschen, während jene vier moralischen Gemeinschaftssphären ihm „unaufgehoben und unversehrt" als seine eigenen Momente einverleibt bleiben. Denn die Weiterentwicklung des Staates soll zu einem schlechthin allgemeinen Staatenorganismus führen, in welchem der Staat erst vollständig realisirt sein wird, und dann bedarf die Menschheit einer Zusammenfassung durch jene Kirche nicht mehr. Ein rein religiöses Handeln, wie es eigentlich Sache der kirchlichen Gemeinschaft sein sollte, ist ferner in Wirklichkeit gar nicht möglich, sondern nur in abstracto; denn da Gott uns nicht als unmittelbares Object gegeben ist, muß das religiöse Handeln zum unmittelbaren Object eben dasselbe wie das sittliche Handeln haben, nämlich die materielle Natur und überhaupt die Welt, und es ist daher nie für sich allein, sondern immer nur mit und an dem sittlichen Handeln gegeben. Die Kirche kann es daher gar nie zu einer vollständigen Realisirung ihres Begriffs als ausschließlich religiöser Gemeinschaft bringen. Und anderseits gehört die Beziehung auf Gott auch zum Handeln und Leben im Staat und in jenen vier von ihm umschlossenen moralischen Gemein-

schaften und sie leisten so, wenn sie ihrer Idee gemäß sich vollenden, alles, was die Kirche leisten sollte und doch für sich nicht zu leisten vermag. Wir erinnern hiebei, daß Rothe unter dem Begriff des Moralischen das religiöse Moment (Beziehung der Persönlichkeit zu Gott) mit dem sittlichen (Beziehung zur irdischen materiellen Natur) zusammenfaßt. So ist ihm beim normalen Zustand die Gemeinschaft des Ahnens, dieses „individuellen Erkennens", zugleich „Gemeinschaft des die Welt Ahnens" und des „Gottes Ahnens, d. h. des Andächtigseins, der Andacht"; die Gemeinschaft des denkenden Erkennens ist wesentlich auch ein Gott-Erkennen; das gesellige Leben ist religiös-sittliche Gemeinschaft, die Gemeinschaft des Aneignens zugleich Gemeinschaft des Gottaneignens, d. h. des Betens u. s. w.; ebenso ist, was das universelle Bilden betrifft, „alle Gemeinschaft des Machens als Gemeinschaft des die Welt der menschlichen Persönlichkeit zum universellen Instrument Zubildens wesentlich zugleich Gemeinschaft des dieselbe Gotte zum Werkzeug, — — Zubildens, d. h. des Heiligens" u. s. w. So soll endlich im Staat als solchem die nationale sittliche Gemeinschaft schlechthin von der nationalen religiösen Gemeinschaft beseelt sein und diese schlechthin erfüllt von jener. Da sind freilich die wesentlichen Elemente des religiösen Lebens, welches in seinem abstracten und eigentlich ganz unmöglichen Fürsichsein die Kirche zu ihrer Sphäre haben sollte, sämtlich schon anderswo zusammen mit der Sittlichkeit untergebracht. Ausdrücklich verwirft Rothe eine Vorstellung, nach der das Wort Gottes und die Sacramente allein durch die Kirche sollten verwaltet werden können (Bd. V, S. 415 ff.), mit der Fortdauer der Predigt von Christo und der Begehung von Taufe und Abendmahl sei die ebenso lange Fortdauer der Kirche keineswegs bewiesen. Vollends kann die Kirche nicht etwa der Zucht wegen, die sie üben möchte, auf Bestand Anspruch machen: „christliche Zucht und Sitte soll und muß allerdings zu Kraft kommen in der christlichen Welt; aber durch die Kirche wird das nicht mehr geschehen können, sondern nur durch das sittliche Gemeinwesen, den Staat" (ebend. S. 490).

Der Staat umfaßt so bei Rothe seiner Idee nach alle möglichen Momente des sittlichen Gemeinlebens samt denjenigen Func-

tionen, welche wesentlich zum religiösen Leben gehören. In die Ausführung jener Momente zählt Rothe das ganze Culturgebiet herein: das Wirken des Geistes auf die Natur und seine eigene allseitige Ausbildung überhaupt, — nicht bloß in der bestimmten Beziehung, sofern es darin um Bethätigung des Willens sich handelt. Immer aber will er doch das alles als Aufgabe für die wollenden, sittlichen Persönlichkeiten als solche hinstellen. Es ist die umfangreichste Ausführung des objectiven Ethos, um Stahls Ausdruck zu gebrauchen, oder des göttlichen Willens und der göttlichen Gebote, um mit theologischen Ethikern zu reden.

Dagegen wendet Rothe den Begriff des Rechts anders und in beschränkterem Sinn an, als die bisher genannten Ethiker, bleibt sich indes darin nicht gleich. Zuerst nämlich, wo er von der Bedeutung der Obrigkeit für den Staat und die Organisation moralischer Gemeinschaften überhaupt redet (Bd. II, S. 212) erklärt er, daß die Constituirung der Obrigkeit durch die Feststellung eines Systems geordneter Normen für den Vollzug der Gemeinschaft oder durch Aufstellung einer Rechtsordnung geschehen müsse, und sagt von der Rechtsordnung ganz allgemein, in ihr werden die an sich moralischen Normen positiv gemacht, indem sie den concreten Verhältnissen gemäß concret ausgestaltet werden. Dazu citirt er beifällig eine Ausführung von Schelling, die nicht minder Stahl für sich hätte anführen können: der wirklichen Gemeinschaft gehe eine intelligible Ordnung voran, und damit nun diese in der empirischen Welt Bedeutung gewinne, müsse auch das Gesetz thatsächliche Existenz erhalten und als Macht außer dem Menschen erscheinen; diese äußere, mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung sei der Staat [1]). Nachher aber, wo er von der Gemeinschaft des universellen Bildens oder bürgerlichen Lebens und speciell vom Tauschverkehr mit Bezug auf Sachen und Besitze handelt, erklärt er, in dieser Sphäre habe das Recht seinen ursprünglichen Ort (S. 390). Hier hat Rothe

[1]) Dabei misbilligt übrigens Rothe (Bd. II, S. 429), daß auch für Schelling der Staat lediglich unter Voraussetzung des Bösen entstehe.

den Schleiermacher'ſchen Begriff des Rechts aufgenommen, dem gegenüber J. H. Fichte [1]) mit Grund gefragt hat, wie darnach z. B. ein keineswegs nur auf ſolchen Verkehr bezügliches Ehe- und Familienrecht ſich entwickeln laſſen ſollte. In der Pflichtenlehre endlich (Bd. V, S. 251 ff.) redet Rothe von der Rechtspflege, obgleich er ſie wieder bei den Pflichten jenes bürgerlichen Verkehrs beſpricht, doch ſo, daß er ſie auf Vergehen aller Art bezieht, dem Strafrecht noch eine andere Bedeutung innerhalb des Staats als innerhalb der bloßen bürgerlichen Gemeinſchaft beilegt, ja die Strafe ganz allgemein zum Mittel für die Aufrechterhaltung der ſittlichen Idee in der Welt macht: die Herrlichkeit ſeines eigenen Geſetzes aufrecht erhaltend, erhalte der Staat in der Strafe die Herrlichkeit des ewigen ſittlichen Geſetzes ſelbſt aufrecht [2]). Hier ſcheint auch nach Rothe jede Uebertretung des göttlichen Sittengeſetzes als ſolche dem Strafgeſetzbuch des Staates verfallen zu müſſen. Darauf führt uns auch jener Satz, daß die chriſtliche Zucht, welche man zur Sache der Kirche machen wolle, vielmehr durch den Staat zur Kraft kommen müſſe. Längſt hat Vinet bemerkt, daß Rothe das Vergehen nicht von der Sünde unterſchieden haben wolle, und hat unmittelbar hiemit ſein Aufgehenlaſſen der Kirche im Staat in Verbindung geſetzt [3]). Wir aber werden die Unklarheit, welche ſo in Betreff des Rechtsbegriffes ſtatthat, mit derjenigen zuſammenfaſſen dürfen, welche über der Bedeutung des Geſetzes für den Staat obwaltet, und werden von dieſer ſogleich noch weiter bei Beurtheilung der Rothe'ſchen Staatsidee zu reden haben.

Eine Kritik der Darſtellung Rothe's darf gegen ſie vor allem das bemerken, daß ſie zwar einen ſchön ſyſtematiſirten Inhalt vorträgt, für die Nothwendigkeit oder auch nur Möglichkeit einer ſtaatlichen Gemeinſchaft aber, die alle jene Sphären als Glieder in ſich ſchlöſſe, einen eigentlichen Beweis nirgends geliefert hat.

---

1) Die philoſophiſchen Lehren von Recht, Staat und Sitte u. ſ. w., S. 340.

2) An die Stelle der Schleiermacher'ſchen Idee des Rechts iſt hier die Stahl'ſche getreten.

3) Vinet, Ueber die Darlegung der religiöſen Ueberzeugungen ꝛc., überſetzt von Spengler, S. 226.

Hat doch z. B. Schleiermacher, welchem Rothe hinsichtlich des Inhalts jener vier Gebiete, des individuellen und universellen Erkennens und Bildens, wesentlich (obgleich mit andern Namen) gefolgt ist, ihre Eingliederung in den Staat für unmöglich gehalten und diesem nur eine sehr begrenzte Aufgabe zugewiesen.

Halten wir von jener Definition des Staates zunächst nur das allgemeine fest, daß er nationale moralische Gemeinschaft sei, so haben zwar Kunst, Wissenschaft, Geselligkeit u. s. w. gewiß hohe Bedeutung für's sittliche Gemeinleben einer Nation, und eine von sittlichem Geist beseelte Nation muß auch als Gesamtheit für sie sich interessiren. Damit ist aber noch nicht gegeben, daß das Kunstleben u. s. w. oder die Gemeinschaften jenes Erkennens u. s. w. ihrem eigentlichen Wesen nach Momente oder Glieder der nationalen Gemeinschaft als solcher wären oder daß die darauf bezüglichen Pflichten ihrem Wesen nach zu den „Staatspflichten" gehörten, unter denen Rothe sie (Bd. V, S. 125 ff.) aufführt. Wäre dem wirklich so, dann müßten jene auch ihren eigentlichen Schwerpunkt in dieser Gemeinschaft haben, deren Glied sie sind, und ihr höchstes Ziel müßte sein, diesem Leib, dem sie angehören, zu dienen. Statt dessen aber wird ja doch wol die reine Kunst und Wissenschaft bei aller nationalen Gesinnung ihrer Vertreter dennoch ihre eigenen, von jeder nationalen Gemeinschaft unabhängigen höchsten Interessen und Ziele behaupten und über die Schranken solcher Gemeinschaften hinaus ihre Mitarbeiter und Genossen suchen. Der Geselligkeitstrieb wird sich eine Befriedigung erlauben, für welche die Beziehung auf Nation und Staat nicht maßgebend ist. Ja auch in Betreff des bürgerlichen Verkehrs, Handels u. s. w. und seiner Vertreter werden wir, obgleich damit der Staat sich am meisten zu thun zu machen pflegt, doch nicht sagen können, daß für sie jene Beziehung das eigentlich Bestimmende sei. Reicht ihr Blick, indem sie für den materiellen menschlichen Bedarf sorgen, über den eigenen Gewinn hinaus, so wird er auch nicht bloß auf den Nutzen eines Staates sich beschränken. Echte Pfleger der Kunst und Wissenschaft werden vollends nur dem Schönen und Wahren um seines eigenen Werthes willen dienen und hiemit für die ganze Menschheit in möglichst weitem Umfang so gut wie für ihre eigene

Nation Früchte bringen wollen. Wenn diese ihnen hiebei Schutz und Förderung gewährt und für's eigene Leben Gewinn aus ihnen zieht, so steht sie hiemit, wie gesagt, noch nicht in dem Verhältnis zu ihnen, wie ein Organismus oder Leib zu den ihm beschlossenen Gliedern. Das würde jeden Falls der Bedeutung, die man ihnen insgemein zuzuerkennen pflegt, nicht entsprechen, und in der That hat auch Rothe in seiner Detaildarstellung der einzelnen Sphären und sogenannten Staatspflichten jenes angebliche Verhältnis durchaus nicht consequent durchgeführt. — Aehnliches ist endlich auch von der Bildung der Willensrichtung und Gesinnung in den Subjecten und den auf sie bezüglichen Thätigkeiten zu sagen — von diesem Centralgebiet des Sittlichen, das freilich Rothe bei seiner Identification des Sittlichen mit dem Wirken des persönlichen Geistes auf die materielle Natur meines Erachtens überhaupt viel zu wenig in's Auge gefaßt hat. Gewiß ist jene von der allergrößten Wichtigkeit für's Leben der Nation, für den Bestand des Staates, und Nation und Staat sollen dazu thun, was sie können; es ist richtig, was Rothe (Bd. II, S. 425) gegen Stahl sagt, was indes bekanntlich auch Stahl stets selbst gesagt hat, daß ein gesunder Staat nur möglich sei, sofern seine Bürger „subjectiv moralisch-gute" seien, und daß anderseits die Tugend des Einzelnen nur in einer guten „objectiven Lebensgestaltung" gedeihlich sich entwickeln könne. Allein hiemit hat Rothe noch nicht, wie er meint, das gerechtfertigt, daß er „die sittlich objective Lebensgestaltung nicht von der subjectiven Schicklichkeit scheide", vielmehr „die Sittlichkeit dem Staat zum Begriff gebe". Wir werden darüber, wie weit das Können des Staates in diesem Stück reiche, später mehr zu reden haben. Für jetzt bemerken wir, daß ein wahrhaft sittlicher und sittlich strebsamer Mensch bei aller Anhänglichkeit an seine Nation und Dankbarkeit für die sittlichen Bildungsmittel, die er in ihr findet, doch seine sittlichen Grundüberzeugungen nicht etwa bloß dem Genius oder irgend welchen Instituten seiner Nation zu entnehmen, sondern möglichst selbständig sich zu gestalten suchen und sein höchstes Gut, und hiemit sein höchstes Ziel nicht in dieses Gemeinleben setzen, noch auch nur von demselben abhängig machen wird; dennoch verträgt sich hiemit vollkommen, daß er mit Bezug

auf nationale, staatliche, politische Thätigkeiten und Interessen, die ihm eben mit jenen höchsten nicht eins sind, wesentlich vom nationalen Geist sich leiten lasse und ganz dem nationalen Gemeinwesen diene.

Die nationale Gemeinschaft aber „constituirt sich", wie Rothe sagt, als Staat. Was gehört nun zu dieser staatlichen Constituirung als solcher? Wie soll die Nation als Staat wirksam werden, wie auf allen jenen Gebieten ihre Thätigkeit ausüben? Vertreten ist die staatliche Gemeinschaft nach Rothe durch die Obrigkeit: in welcher Form und mit welchen Mitteln also wirkt diese und durch sie der Staat? Hiemit kommen wir auf die Form des positiven, bestimmten, äußerlich ausgeprägten Gesetzes, welches unbedingt gültige Verbote und Forderungen für's äußere Handeln der Staatsbürger enthält, auf ein staatliches Regiment, das selbst in solchen gesetzlichen Formen sich bewegt, auf eine äußere Gewalt, die dem Gesetz seine äußere Geltung im Nothfall auch gegen Widerstrebende verschafft. Kann man, wenn dies zum Wesen des Staats und seines Wirkens gehört, dem Staat wirklich, wie Rothe will, die Sittlichkeit oder Moralität zum Begriffe geben? Und bleibt, wenn es nicht zu seinem Wesen gehören sollte, noch irgend eine klare Vorstellung vom Staat als solchem möglich?

Daß jenes sich so verhalte, daß der Staat eine so gesetzlich organisirte Volksgemeinschaft sei, daß in ihm ein auf's äußere Thun bezüglicher, mit äußerer Macht sich durchsetzender allgemeiner Wille das nationale Leben leite, oder wie man es sonst ausdrücken mag, — das ist jeden Falls die in Wissenschaft und Praxis herrschende Auffassung, so groß auch die Differenzen sind mit Bezug auf die Consequenzen und auf die einzelnen, unter ein solches Staatswesen fallenden Objecte. Man wird hiebei in Betreff jener Gewalt Rothe natürlich zugeben, daß das Moment des Zwanges mit dem Begriff des Gesetzes und Rechtes erst „in Folge des Eintritts der moralischen Abnormität", d. h. eben eines unsittlichen Widerstrebens, sich verbinde, wird aber doch schon in den Begriff des staatlichen Rechtes oder Gesetzes überhaupt das hineinlegen, daß es, falls ein solches Widerstreben einträte, so sich durchsetzen müsse [1]). Man

[1]) Vgl. auch Trendelenburg, Naturrecht, 2. Aufl., S. 87 f.

wird, auch wenn man den Staat für alle mögliche sittliche oder Culturinteressen wirken lassen will, seine directe Thätigkeit oder die Thätigkeit der Obrigkeiten sich doch immer nur so denken können, daß sie gewisse äußere dazu dienene Mittel und Einrichtungen durch ihr Machtgebot herstellen, ohne doch je selbst Kunst, Wissenschaft u. s. w. produciren und ohne sie je in ihre eigenen Institute einschließen zu können. Man wird bei aller Anerkennung dafür, daß das Wohl des Staates und die wahre Erfüllung seiner Gesetze von Moralität und gutem Willen der Staatsgenossen bedingt sei, doch trotz Rothe (Bd. II, S. 425) dabei bleiben, „daß das juristische und politische Gesetz nur die äußere That, nur Legalität fordere", und zwar einfach deswegen, weil die Gewalt des Staates, sein Gesetz zu behaupten, ja doch nicht weiter reichen würde. Er wird sich bemühen, auch auf die Gestaltung einer freien sittlich-guten Gesinnung einzuwirken — zunächst in der Erziehung der erst zu freien Personen heranwachsenden Kinder. Aber er kann auch dazu nur äußere Einrichtungen auf gesetzlichem Weg herstellen; und er wird die Erzieher durch geistige Mittel wirken lassen müssen, die einem ganz andern und höheren Gebiet als seinem eigenen entnommen sind.

Wie stellt sich nun hiezu Rothe? In seinen Definitionen vom Staat fehlt jede Andeutung des hier ausgehobenen Momentes. Der Staat ist „die menschliche Gemeinschaft, zunächst als nationale, wie sie ihrer selbst als moralischer bewußt ist" [1]). Nichts ist gesagt davon, daß jene gesetzliche Form der Constituirung und Thätigkeit für diese Gemeinschaft wesentlich sei. Man könnte in so weit ebenso gut an eine Gemeinschaft denken, welche, auf natürlicher Verwandtschaft ruhend und von gleichem Geiste beseelt, schon durch die innern, physischen, psychischen, gemüthlichen Bande genugsam zusammengehalten wäre. Und zwar läßt es Rothe bei jener Definition auch da bewenden, wo er nicht mehr den Staat, abgesehen vom „Eintritt der moralischen Abnormität", sondern den

---

1) Bd. V, S. 170; es heißt hier nicht „moralischer", sondern „sittlicher"; ich habe geändert gemäß Rothe's neuer (auf Bd. V nicht ausgedehnter) Bearbeitung, vgl. Bd. II, S. 423.

wirklichen Staat und die Staatspflichten bespricht. — Indem er gegen Stahl einwendet, daß man, wenn man den Staat wesentlich Rechtsinstitut sein lasse, einen Begriff des Staats nur unter der Voraussetzung der Abnormität kenne, bemerkt er hiezu: es wäre dann nur verwunderlich, daß der Heiland dazu gekommen sei, um einen Gottesstaat zu begründen und je länger desto vollständiger herzustellen (Bd. II, S. 426 f.). So wagt er, unsern Staat und Christi Reich, welches freilich jenen Gesetzescharakter gerade nicht trägt, als einander wesentlich gleichartig hinzustellen. Dem entspricht ja auch, daß das politische Gesetz nicht bloß Legalität, sondern Moralität fordern soll. Von den besonderen, dem Staatsorganismus einverleibten Sphären sagt Rothe, daß der Staat über ihnen „leitend walte", sie jedoch nicht in ihrer eigenen freien Entwicklung beschränken dürfe (Bd. V, S. 302). Man dürfe dabei nicht an solche Einmischungen des Staats in Familienleben, Kunst, Wissenschaft u. s. w. denken, wie der Polizeistaat und wol auch der bloße Rechtsstaat sie sich nicht selten erlaubt habe; nicht sowol mische der Staat in diese Sphären sich ein, als vielmehr sie in ihn sich einmischen; sie öffnen sich selbst dem Staat, um von seinem Geist in sich einströmen zu lassen, und nur dadurch erheben sie sich über die Trivialität und kleinbürgerliche Nichtigkeit zu geistigem Gehalt und edler menschlicher Würde (Bd. II, S. 462). Aber ehe das Wesen des Staats im Unterschied von jener freien nationalen Gemeinschaft schärfer definirt ist, weiß man auch nicht, was der Geist des Staats im Unterschied von dem in der Nation überhaupt lebenden sittlichen Geist bedeuten soll; überdies wird wol — auch nach Rothe — nicht bloß dieser nationale Geist, sondern der Geist der Wissenschaft und Kunst und der menschlich-sittlichen Gemeinschaft und Humanität überhaupt (auch ohne nationale Individualisirung und staatliche Form) über jene Trivialität erheben können, so wenig hiemit anderseits ein einseitiger Kosmopolitismus gebilligt werden soll; was soll denn das z. B. für ein Staat gewesen sein, dessen Geist unsere classischen deutschen Dichter so emporgehoben hat? Offenbar ist hier bei Rothe die Idee des Staates mit den Gedanken an den sittlichen Geist einer Nation und zugleich an die sittliche Gemeinschaft der Menschheit

im allgemeinen zusammengeflossen. Nach allem endlich, was Rothe sonst vom Staate sagt, und so auch nach jener Erklärung, daß der Staat über allen jenen Sphären leitend walte, kann es nicht etwa bloß Aufgabe jener Sphären sein, irgend welchen Geist von ihm aus in sich einströmen zu lassen, sondern der Staat muß selbst leitende Thätigkeit üben. Und wenn nun gleich Rothe (Bd. II, S. 428) es für Sache echter Philister erklärt, immer, wenn vom Staat die Rede sei, nur an die Staatsregierung und ihre Verwaltungsmaschine zu denken, so werden wir doch wenigstens bei leitender Thätigkeit an die Regierung denken müssen und bei Thätigkeiten des Staates überhaupt an die ihn vertretenden Personen, was ja auch nach Rothe die Obrigkeiten sind; sind sie doch nach ihm nicht nur Vertreter des Gesetzes, sondern die „Träger und ausdrücklichen Repräsentanten" jenes Geistes selbst (Bd. II, S. 212). Nur an eine gesetzliche, Zwang ausübende Thätigkeit des Staates und seiner Organe scheinen wir nach der hier ausgehobenen Reihe von Aussprüchen allerdings nicht denken zu dürfen. Man sollte fürwahr vielmehr meinen, von Seiten des Staates und für den Staat müsse so gewirkt werden wie innerhalb des von Jesus verkündigten und gestifteten Himmelreichs, dessen geistige Kräfte wie Sauerteig in die verschiedenen Sphären der Menschheit und ihres Lebens eindringen und das statt der Machtgebote und des Zwangs keine äußeren Mittel als das an Geist und Herz dringende, Moralität fordernde und wirkende Wort gebraucht.

Natürlich fehlt nun doch bei Rothe die andere Seite nicht. Er hat doch schon da, wo er von den für jede Gemeinschaft erforderlichen regierenden Organen sprach, auch von der Aufstellung einer Rechtsordnung gesprochen, in welcher die moralischen Normen positiv gemacht werden (Bd. II, S. 212). Er erklärt, daß das Objectiv-Moralische den Einzelnen gegenüber (bei denen es zum Subjectiv-Moralischen oder zu ihrem eigenen selbstbewußten Handeln werden soll) in seiner „unbedingten Berechtigung und Selbstmacht" vertreten sein und so zur Darstellung und Wirksamkeit kommen müsse (S. 446). Und die Majestät der Obrigkeit setzt er darein, daß im Staat die absolute Selbstmacht der objectiven sittlichen

Ordnung den Einzelnen als solchen gegenüber nicht nur ausdrücklich ausgesprochen, sondern auch thatsächlich und wirksam vorhanden sei (Bd. V, S. 303). So scheint doch die Form des äußeren Gesetzes und zwar eines Gesetzes, das gegen Widerstrebende mit Gewalt wirksam gemacht wird, nicht etwa bloß zur Ordnung jenes bürgerlichen Verkehrs, Handels u. s. w., wo das Recht nach Rothe seinen ursprünglichen Ort hat, sondern zum Wesen und Wirken des Staates überhaupt zu gehören.

Wie Rothe jenes freie Wirken oder Einströmen des Staatsgeistes und das gesetzliche Wirken und Regieren sich zusammendenkt, bleibt unklar. Es könnte einem dabei gemäß seiner Erklärung, daß der Staat nur die volle Explication der Familie sei, etwa das Bild einer großen Familie vorschweben, wo die Söhne mündig geworden sind und wo die gereiften Glieder mit einander die anderen so leiten, daß sie theils feste Ordnungen aufstellen, theils die zu Leitenden bloß durch Zusprache, Unterweisung, Beispiel anregen, ohne zwischen dem Gebiet des strengen Gesetzes und des freieren sittlichen Einwirkens scharfe Grenzen nöthig zu finden. Wir werden hiemit an den patriarchalischen Staat erinnert. Rothe (Bd. V, S. 307) erklärt das patriarchalische Regiment, so schön es auch in der Idee sich anlasse, unter den gegenwärtigen geschichtlichen Verhältnissen für eine Unmöglichkeit, jedoch nur deswegen, weil das Verhältnis zwischen Fürst und Volk nicht mehr das zwischen Mündigen und Unmündigen sei. Patriarchalischen Charakter hat dennoch sein Staatsideal in so fern, als er die principielle Bedeutung des festen Gesetzes und Rechtes für Staat und Obrigkeit nicht kennt.

Wir aber sehen eine Unmöglichkeit in einer Staatsidee, welche so, wie es bei Rothe der Fall ist, vom gesetzlichen Charakter des Staates absieht oder die Frage darüber im unklaren läßt. Müssen wir aber dem Staat und seinem Wirken einen solchen Charakter wirklich beilegen, so finden wir es unmöglich, daß der Staat bei solcher Art des Wirkens die Gebiete der Kunst, Wissenschaft, Geselligkeit, ja der Sittlichkeit überhaupt zu seinem eigenen Gebiet machen sollte; und wenn er dies ernstlich durchführen wollte, so müßten wir dadurch die Interessen und die Natur jener Gebiete

viel mehr bedroht, als gefördert sehen, da ihr geistiger Inhalt sich unter Machtgebote, wie sie dem Staat eigen sind, eben nicht stellen, ihre Entwicklung dadurch nicht leiten läßt. Soll der Staat, wie wir doch auch wieder Rothe sagen hörten, sie in ihrer freien Entwicklung nicht beschränken, so kann seine Thätigkeit mit Bezug auf sie nicht die „leitende" sein. Wird ihm die Befugnis, ja Pflicht zu solcher Thätigkeit nach allen Seiten hin beigelegt, so erhalten wir einen Staatsabsolutismus mit einer grenzenlosen Vielregiererei, die, je weniger die Träger der Staatsgewalt in die innere Natur aller jener Gebiete einzudringen vermögen, um so mehr zu einer ihr eigenes Leben erdrückenden Tyrannei werden muß. Rothe erkennt (Bd. V, S. 301) doch selbst auch an, daß er dem Staat eine „unermeßliche Aufgabe" zuweise, für welche dieser die Beihülfe freier Associationen werde nachsuchen müssen, hat aber eben hiemit dann auch anerkannt, daß das eigentlich staatliche Wirken nicht jenes ganze Material umfassen könne. Daneben hat er unterlassen, zu zeigen, wie die freie Thätigkeit der Associationen und der Einzelnen mit jener staatlichen Leitung aller Dinge sich einigen sollte. Von der Gefahr, die jenen Gebieten drohen könnte, merkt er wenig. Eine Hauptsorge ist ihm (a. a. O., S. 302), daß dem Staat seine Vielthätigkeit zu viel Geld kosten möchte, wofür er die Hülfe in einer „Genügsamkeit der Staatsdiener mit desto niedrigeren Remunerationen" sucht.

Gewiß waren Rothe's Ansichten und Absichten sehr wohlgemeint. Sie giengen nicht so weit als die Consequenzen, die aus seinen Sätzen sich ergeben und jeden Falls von einer Staatsgewalt, wenn sie nicht selbst die bei Rothe fehlenden Grenzen sich setzt, mit Leichtigkeit gezogen werden dürften. Während er im Princip jene Sphären ganz in den Staatsorganismus aufgenommen und der staatlichen Leitung unterstellt sein läßt, gehen dann doch seine Einzelausführungen in Betreff der staatlichen Thätigkeit nicht über das hinaus, was unsere Staatsgewalten schon jetzt zur Pflege der Kunst oder Wissenschaft thun und was doch in Wahrheit weit hinter jenen Grundsätzen zurückbleibt. Doch finden wir bei ihm schon auf dem Gebiete des materiellen Verkehrs, obgleich dieses vermöge seiner äußerlichen und großentheils mechanischen Natur am meisten

ein gesetzliches Eingreifen zulassen und bedürfen wird, eine gewaltige Ueberschreitung der Grenzen, welche eingehalten werden müssen, wenn der Staat nicht unmögliches leisten und Freiheit und Leben innerhalb der betreffenden Sphäre nicht erdrückt werden soll. Die bürgerliche Gemeinschaft soll nämlich (Bd. II, S. 390) nicht bloß Geld creiren, sondern auch „für die Sachen als Waaren die Preise in diesem Geld ausdrücken und feststellen, und zwar dies letztere immer wieder von neuem“: nicht Sache der freien Uebereinkunft ist ihm das, sondern er erklärt eben dies für Constituirung eines Rechtszustandes und die darauf bezüglichen Anordnungen für bürgerliche Gesetze; es ist ihm Aufgabe der Obrigkeit, sofern sie eben Obrigkeit der bürgerlichen Gemeinschaft ist. Wir werden dadurch an Gedanken erinnert, welche Luther bei der großen Geldkrisis seiner Zeit aussprach; welcher Staatsmann und Nationalökonom der Gegenwart aber wird sie, wenn er auch der Theorie einer freien Concurrenz und des laissez-aller noch so sehr feind ist, für möglich halten? Nur ein kleiner Schritt wäre von hier aus zu dem weiteren Satze, daß die bürgerliche Obrigkeit auch den Werth der Leistungen oder der materiellen und geistigen Arbeit der einzelnen Glieder der Gemeinschaft abschätzen sollte. — Mit Bezug auf's wissenschaftliche Leben trägt Rothe (Bd. II, S. 356 ff.) den eigentümlichen Gedanken vor, daß „eine organische Vereinigung der Gelehrten zur gemeinsamen Ausübung der Gerichtsbarkeit über die wissenschaftliche Schriftstellerei“, oder eine Akademie zum Behuf der kritischen wissenschaftlichen Jurisdiction „moralisch gefordert“ sei; er sagt: „Wem die Kritik durch die Akademie das Wort entzieht, der hat unweigerlich zu schweigen.“ Wir wollen hier die Zweifel daran, ob jemals und mit irgend welchen Mitteln ein wirklich zu solcher Thätigkeit befähigter Gelehrtenausschuß zu Stande zu bringen wäre, unterdrücken, müssen aber mit Bezug auf den Staat fragen: wird nun also nicht, weil ja jenes moralisch gefordert ist, auch hiefür die Staatsgewalt die Leitung übernehmen und mit ihren Mitteln jenen jurisdictionellen Aussprüchen Geltung verschaffen müssen? — Wir erinnern endlich an die unbeschränkte Beziehung der Staatsaufgabe auch auf die subjective Sittlichkeit, an jene Uebertragung der Sittendisciplin an den Staat, an die

Ausdehnung des Strafrechts auf alle Verletzungen des Sittengesetzes. Was wird hier bei so unbegrenzten Befugnissen ein Staat ausrichten und anrichten, zu dessen Charakter jeden Falls jenes äußerlich gesetzliche Verfahren gehört und in Betreff dessen uns wenigstens nirgends gesagt ist, wo er etwa ein anderes Verfahren anwenden müsse und was er für eines anwenden könne?

Mit der Staatstyrannei, welche hier große, und zwar gerade die höheren Gebiete des sittlichen Lebens auf's schwerste bedrohen würde, ist natürlich nicht zu verwechseln die Tyrannei eines Fürsten innerhalb des Staates. Jene kann so gut von Republiken und Demokratien als von Autokraten geübt werden. Man dürfte sich etwa beruhigen, wenn der Staat die von Rothe geforderte Verfassung und Obrigkeit hätte: ein gewähltes Oberhaupt, in dessen Person die im Volk vertheilte jedesmalige nationale Vernunft und Tugend zusammenfließt und sich concentrirt, und neben ihm eine echte Volksvertretung mit einer Verfassung, die „so geartet ist, daß sich in den Kammermajoritäten die wirkliche Quintessenz der jedesmaligen politischen Intelligenz und überhaupt Tugend der Nation aussprechen muß" (Bd. II, S. 450 ff.). Aber leider hat man ja noch nirgends ein Mittel gefunden, so treffliche Staatshäupter auszuerlesen und einzusetzen, noch eine Verfassungsform, die Rothe's frommen Wunsch erfüllte. So wie die Menschen und Völker sind und bis an's Ende der Dinge sein werden, wollen wir vielmehr wünschen, daß die republikanisch oder monarchisch constituirten Staatsorgane auf demjenigen Gebiet, auf welchem jenes äußere Gesetz nothwendig und heilsam ist, mit aller Energie und mit äußerer Gewalt ihres Amtes warten, auf weiteres Leiten und Regieren aber verzichten. Wie jenes Gebiet näher zu bestimmen sei, darüber ist erst in einer positiven Ausführung, noch nicht in dieser kritischen Erörterung zu handeln. Rothe hat es überhaupt nicht bestimmt.

Die theologischen Gegner der Rothe'schen Staatstheorie pflegen meist nur gegen seine Lehre vom Aufgehen der Kirche im Staat sich zu richten. Aber jene fordert an sich eine eingehende Kritik; mit Bezug auf diese werden wir uns nun kurz fassen können.

Vor allem muß erinnert werden, daß Rothe von einem Be-

griff der Kirche ausgeht, welcher nicht der unserer evangelischen Kirche ist, während diese für den ihrigen meines Erachtens getrost auf die neutestamentliche Idee der Gemeinde Christi sich stützen darf. Auf der einen Seite ist die Kirche im neutestamentlich-christlichen Sinn keineswegs eine rein religiöse Gemeinschaft im Sinne Rothe's, und das Religiöse läßt sich vom Sittlichen überhaupt gar nicht so trennen, wie es bei seinem Begriff der Kirche geschehen sollte. Religion im Sinne des Christentums ist immer Hingabe der Gesinnung, des Willens, der sittlichen Persönlichkeit an Gott und zugleich eine bestimmte Auffassung der Welt in ihrer Beziehung zu Gott. Die Thätigkeit der Kirche oder Gemeinde muß immer darauf sich richten, nicht bloß Gefühle von Gott zu erwecken oder im Cultus darzustellen, sondern die Einzelnen in ihrem sittlichen Mittelpunkt durch die Zeugnisse von Gott so zu erfassen, daß in ihnen mit der Hingabe an Gott oder der gottgemäßen Gesinnung zugleich auch die sittlich-gute Grundgesinnung gegen die Mitmenschen und die ganze Welt, in die Gott uns hineingestellt hat, erwache. Nie und nirgends hat es eine christliche Kirche gegeben, die dies nicht sich zur Aufgabe setzte. Anderseits gehört zum Wesen der Kirche nicht schon eine solche äußere Organisation, wie Rothe vorauszusetzen pflegt. Ist die Kirche die Gemeinde Christi und die Gemeinde der Leib Christi im biblischen Sinn, so existirt sie, wenn auch noch unter ungenügenden äußeren Formen, doch schon überall da, wo Menschen im Glauben und überhaupt jener gottgemäßen Gesinnung und hiemit zugleich unter sich geeint sind und wo die Gnadenmittel und vor allem das Wort Gottes, das hiezu führt, in Uebung sind und die Gläubigen eben zu solcher Uebung auch äußerlich sich geeinigt haben. Rothe hat zwar eine solche Auffassung für viel zu weit erklärt und gefordert, daß man „endlich einmal von ihr zurückkomme" (Bd. V, S. 413), hat sie aber nirgends aus Schrift oder kirchlichem Bekenntnis oder einer inneren Nothwendigkeit der Sache widerlegt, — so wenig als dies Stahl oder H. v. Mühler gethan haben, wenn sie die Kirche nicht als Gemeinde der Gläubigen, sondern als ein über den Subjecten stehendes Institut definirten.

Hienach kann es nur einerseits vollends scheinen, als ob die

Kirche „erlöschen“ müßte, da ja nach Rothe eben auch jene sittliche Aufgabe, die wir ihr zuweisen, dem Staat zufällt. Und auch die Cultushandlungen sind ja doch, sofern sie mit Materiellen sich zu thun machen, zugleich sittliche Handlungen in Rothe's Sinn. Darauf endlich, daß die Kirche die Menschheit ohne Unterschied der Nationen zusammenfasse, wird man ihren Anspruch auf Fortexistenz heutzutage auch nicht mehr stützen dürfen: denn geschieht das jetzt nicht in viel ausgedehnterem Maß, als durch die Kirche, durch politischen Verkehr, Handelsverkehr, Verträge, Austausch der Bildungsmittel u. s. w.?

Anderseits erscheint die Kirche, wenn wir nicht die Rothe'sche, sondern die evangelisch-kirchliche Definition derselben annehmen, nicht etwa im Staat „erloschen“, sondern vielmehr so mit ihm zusammengeflossen, daß ihr Wesensgehalt conservirt wird. Denn Rothe will, daß eben den Staatsgenossen die echt christliche Gesinnung zu eigen, das Wort Gottes unter ihnen gepredigt und die Sacramente fort und fort verwaltet werden. Ja man möchte fragen, ob nun ein vollendetes sittliches und sittlich-religiöses Gemeinwesen, das nach Rothe der wahre Staat sein soll, nicht ebenso gut Gottesgemeinde, Christusgemeinde oder Kirche heißen dürfte.

Aber wieder — und noch mehr als bei den oben erörterten sittlichen Sphären — müssen wir jetzt fragen: wie und mit welchem Recht und mit welchem sittlichen Erfolg soll dasselbe sittliche Gemeinwesen, dem sonst jene äußere gesetzliche Ordnung und jenes gesetzliche Wirken eigen sein muß, gar diese auf's innerste geistige Leben gerichteten pastoralen Thätigkeiten übernehmen und leiten? Hält man diese Theorie vom Zusammenfließen des staatlichen und religiösen Gebietes an die Wirklichkeit, wo in einem staatlichen Gemeinwesen so getheilte Ansichten über Gottes Wort und über die höchsten Glaubens- und Gewissensfragen obwalten, so möchte man sie ihrer Unmöglichkeit wegen für ein ungefährliches Gedankenbild erklären, in welchem die empirische und ideale Menschheit verwechselt sei. Nimmt man sie aber auch nur dem Princip nach für richtig an, so öffnet man hier jenem Staatsabsolutismus dasjenige Gebiet, welches ihn am allerwenigsten ertragen kann, und man öffnet ihm dieses vollends unbedingt, während Rothe für jene anderen Sphären doch immer noch eine, freilich gar nicht näher bestimmte relative

Selbständigkeit ausbedungen hatte. Vor allem würde derselbe ohne Zweifel eben jene Einheit, die unseren Nationen in religiöser Beziehung fehlt, nach seiner Weise herzustellen versuchen. Die meisten theologischen Gegner Rothe's werden — und zwar mit Recht — fürchten, daß dies heutzutage mit Preisgebung des specifisch Christlichen geschehen möchte. Nicht minder aber könnten bei Rothe's Theorie auch streng orthodoxe, ja katholisirende und päpstliche Träger einer Staatsgewalt zu solchen Versuchen sich berechtigt und verpflichtet fühlen.

Wir kommen übrigens hiemit wieder auf die Gleichartigkeit der Rothe'schen Anschauungen mit den zuvor besprochenen zurück. Er selbst glaubte mit ihr Erkenntnisse der Neuzeit auszusprechen im Gegensatz gegen eine vorangegangene philosophische Auffassung des Staates als Rechtsstaates, die allerdings an Einseitigkeit litt, indes weit mehr als die seinige einen Fortschritt des rechtsphilosophischen Denkens bezeichnete. Bei seiner eigenen hat die Hegel'sche ganz offenbar am meisten directen Einfluß geübt. Hinsichtlich der Aufnahme der gesamten Sittlichkeit und zugleich der gesamten unter sie befaßten Cultur in die Staatsaufgabe weiß Rothe selbst (Bd. II, S. 428 f.), daß „die Alten (besonders Plato) uns in diesem Punkt mit der richtigen Einsicht längst vorangegangen sind". Was aber das Verhältnis zu christlich-theologischen Theorien betrifft, so haben ja alle, welche der politischen Obrigkeit zur Pflicht machen, über den Geboten des ganzen Dekalogs zu wachen, eben schon alles sittliche Gemeinleben unter den Staat gestellt, wenngleich der concrete Inhalt dieses Gemeinlebens für sie noch nicht so wie für Rothe oder für unser modernes Bewußtsein sich gestaltete. Schon in der Reformation ist das evangelische Zürich unter Zwingli jener Identificirung von Kirche und Staat so nahe gekommen, daß dem gegenüber alle weitere Entwicklung des evangelischen Kirchentums nach Rothe nur als Rückschritt erscheinen könnte: Kirche und Staat sind dort, wie Hundeshagen [1]) sagt, nur zwei Seiten eines und desselben Volkstums, beide unter einer und derselben, aus dem Volk hervorgegangenen staatlichen Obrigkeit stehend; auch die Sittenzucht ist an diese übergegangen; was ist von der „Kirche" noch da als

[1]) Ausgewählte kleinere Schriften 2c., Bd. II, S. 505.

die gläubigen Subjecte und die Verwaltung von Wort und Sacrament durch ordentliche, von derselben Obrigkeit bestellte Diener des Wortes, die ja wohl Rothe auch nicht wird aufgeben wollen? Sehen wir ab vom religiösen Gebiet und dagegen auf den ganzen Umfang jener anderen Sphären, so hat diese bekanntlich schon der Staat eines Ludwig XIV. möglichst in seinen Bereich zu ziehen gesucht und große und kleine Herren haben ihm nachgestrebt; Culturstaat im Unterschied vom bloßem Rechtsstaat war er schon so gut wie ein Staat nach Rothe's Theorie und hat zugleich schon genügend gezeigt, wohin Mangel an Sinn für die Bedeutung strengen Rechtes und Gesetzes im Staate führt. Blicken wir wieder auf die Stellung der Kirche zum Staat, so reichen schon die von Thomasius vorgetragenen territorialistischen Theorien aus, um von eigenen Thätigkeiten der Kirche nichts als die Predigt und Sacramentsverwaltung übrig zu lassen, ja auch die äußere Ordnung, welche in Betreff dieser nöthig bleiben wird, den Organen des Culturstaates zu übertragen. Die Verkehrtheit, womit auf Grund jener staatlichen und kirchenrechtlichen Anschauungen so viele Fürsten des vorigen Jahrhunderts — oft sehr wohlmeinend — in alle möglichen Gebiete des sittlichen Lebens ihres Volkes eingriffen, hat Rothe ohne Zweifel nicht gebilligt, konnte aber doch nur das tadeln, daß sie ihre Objecte nicht sachgemäß behandelt, nicht das, daß sie Aufgaben übernommen haben, die ihnen Gott nicht zugetheilt hat und für die keine monarchischen oder republikanischen Staatsorgane und Staatsmittel ausreichen oder sich eignen. Dem gegenüber hat, wie gesagt, die von Hegel und Rothe so sehr herabgesetzte Theorie vom bloßen Rechtsstaat ihr großes Verdienst und ist durch diese neuen speculativen Aufstellungen eines die Sittlichkeit umfassenden Staates nicht wirklich überwunden. Die theologische Ethik wird um so mehr auf sie achten müssen, je mehr der evangelischen Theologie überhaupt der Vorwurf gemacht werden kann, daß der Mangel an Verständnis für die Bedeutung des Rechts gerade für sie charakteristisch sei.

Die Anschauungen, welche jenen älteren und neueren Theologen und theologisch gearteten Juristen eigen, und welchen die Rothe'schen nur theilweis entgegengesetzt, im Grund aber auf's engste verwandt

sind, haben wohl in unseren religiösen, kirchlichen und theologischen Kreisen weitaus die meiste Verbreitung, wenn sie auch mehr in der Form bloßer Voraussetzungen als klar durchdachter Theorien herrschen. Auch Ch. F. Schmids Christliche Sittenlehre ist hier aufzuführen. Sie gibt indes keine scharfen Bestimmungen für die uns vorliegenden Fragen. Der christliche Staat ist ihr zu Folge die Volksgemeinschaft als eine göttlich geordnete, die Gesamtheit der christlich-menschlichen Zwecke innerhalb eines Volks umfassende Vereinigung. So umfaßt er also auch die religiösen Zwecke und sein Begriff wird wesentlich mit dem der Gemeinde Christi identisch: die Trennung von Staat und Kirche ist „der Idee unangemessen"; „der Staat in seiner Idealität wäre nichts anderes, als was die Kirche ist". Diese Einheit ist nun wegen der empirischen Zustände, nämlich wegen der in der Volksgemeinschaft bestehenden religiösen Differenzen, nicht möglich; auch so jedoch soll der Staat nicht bloß die äußeren Zwecke des Lebens fördern und durch Beschränkung der ungebundenen Freiheit der Einzelnen das menschliche Zusammenleben überhaupt möglich machen, sondern er soll die sittlich-religiöse Wohlfahrt als das Höchste ansehen und so sehr als möglich auf ihre Verwirklichung hinarbeiten. Kritische Bemerkungen brauchen wir hiezu nach dem zuvor Gesagten nicht mehr beizufügen.

Rothe's Polemik gegen den einseitigen Rechtsstaat war der ganzen gleichzeitigen theologischen Ethik gegenüber insofern unnöthig, als diese Auffassung weder in der extremen Form, in der sie besonders von Kant vorgetragen wurde, noch in irgend welcher anderen Gestalt dort Vertreter gefunden hatte.

Auch die Theorie Schleiermachers, welche den Staat, ohne ihn zum bloßen Rechtsstaat machen zu wollen, auf ein bestimmtes Gebiet des äußeren Lebens einschränkt, hat, so weit ich sehe, bei den neueren theologischen Ethikern keine Beachtung gefunden, obgleich er sie auch in seine theologische Sittenlehre oder „christliche Sitte" eingeführt hat und obgleich seine philosophische Ethik, in der er sie eingehend darlegt, von jenen und namentlich von Rothe sonst sehr reichlich benutzt worden ist [1]). Von derjenigen Forderung einer

[1]) Vgl. Schleiermachers „Entwurf eines Systems der Sittenlehre"; „Lehre vom Staat"; „Ueber den Beruf des Staats zur Erziehung" in Reden

Trennung zwiſchen Staat und religiöſer Gemeinſchaft, welche er in ſeinen Reden über Religion ausſprach, ſehe ich hier um deswillen ab, weil er dort auf dieſelbe nur von ſeinem beſtimmten Begriff der Religion aus gekommen iſt. Auf die Scheidung beider aber führt auch ſeine Idee des Staates im Geſamtſyſtem ſeiner Sittenlehre.

Rothe hat eine der vier Sphären, welche er vom Staat umfaßt werden läßt, die des univerſellen Bildens genannt. Dies iſt für ihn weſentlich eben dasſelbe, was bei Schleiermacher, dem er in ſeiner ganzen Eintheilung jener ſittlichen Thätigkeiten gefolgt iſt, die identiſch organiſirende Thätigkeit heißt. Auf ſie aber hat nun Schleiermacher die eigentümliche Aufgabe des Staates beſchränkt, d. h. auf diejenige Gemeinthätigkeit, durch welche die Natur zum Werkzeug der Vernunft gemacht, ihr angebildet, von ihr cultivirt wird. Zweck des Staats iſt die Verbindung menſchlicher Kräfte, um die Natur den Menſchen zu unterwerfen. Zu der zu bildenden Natur gehört auch die Naturſeite des Menſchen ſelbſt mit den Sinnesvermögen und Talenten, und durch die Talente iſt die Herrſchaft über die äußere Natur bedingt: ſo iſt das Handeln im Staat Talentbildung, da nur dieſe die Herrſchaft über die Natur bewirkt. Und zwar beſteht der Staat, welchem dieſe Thätigkeiten zukommen, weſentlich in dem Gegenſatz von Obrigkeit und Unterthanen. Ueber die Sphäre des Staates aber geht hinaus das Wiſſen (mit Ausnahme des zur Naturunterwerfung dienenden techniſchen) und die Religion mit der religiöſen Gemeinſchaft. Durch den Gegenſatz von Obrigkeit und Unterthanen können dieſe „nicht gemacht werden“. Das Aeußerlichwerden dieſer beiden übrigens fällt auch in jenes Culturgebiet hinein, auf welches die poſitive Thätigkeit des Staates ſich beſchränkt.

Wir dürfen dieſe Auffaſſung eines Schleiermacher nicht übergehen, ſo wenig wir freilich in ihr das Genüge finden, das die vorangegangenen theologiſchen Theorien uns nicht gewähren konnten. Befremden muß auch hier die Verkennung der tieferen Bedeutung des Rechts, das er, wie wir ſchon bei Rothe bemerkten, nur auf die Geſtaltung des Verkehrs mit den materiellen Gütern und

---

und Abhandlungen ꝛc. (Liter. Nachlaß, zur Philoſophie, Bd. I), S. 227 ff.; „Die chriſtliche Sitte“.

Producten bezieht. Vom Strafrecht hat er dann, während mit Bezug auf dieses Rothe auf einmal eine andere Idee vom Wesen des Rechts zeigte, keine höhere Anschauung als die, daß die Strafe nöthig sei, um an die Stelle der Privatrache zu treten und um den Menschen, der dem Staat aus eigennützigen Motiven den Gehorsam verweigert hat, durch selbstsüchtige Motive entgegengesetzter Art dazu zurückzuführen. — Was die Religion betrifft, so erkennt er in seiner christlichen Sitte an, daß das christliche Handeln in der Kirche nicht etwa bloß auf Erregung von Gefühlen, sondern wesentlich auf Gesinnungsbildung sich richten müsse, wobei er die Gesinnung als feste und entschiedene Richtung des Willens definirt, und zugleich sagt er, auch der Staat habe seine Gesinnung, nämlich die politische, die den bürgerlichen Verein wolle und in Beziehung auf den einzelnen Staat Vaterlandsliebe sei [1]). Nun erklärt er zwar, das Handeln im Staat werde Gesinnungsbildung nur um der Talentbildung willen sein, und es könnte scheinen, als ob ihm auch schon eine auf bloß selbstischen Motiven ruhende politische Gesinnung oder Vaterlandsliebe genügte. Aber es drängt sich uns die Frage auf, ob der Staat nicht doch eine besser gegründete und tiefer wurzelnde Gesinnung bedürfe, ob diese ohne Religion möglich sei und ob demnach nicht der Staat doch ein bestimmtes engeres Verhältnis zur Kirche suchen müsse. Anderseits könnte von jenem Satz aus, daß das Aeußerlichwerden der Religion in's Culturgebiet falle, ein weites Eingreifen des Staats in's kirchliche Leben versucht werden, ohne daß Schleiermacher uns darüber Erklärungen geben würde. Sagt endlich nicht Schleiermacher, während er jene anderen Sphären sittlicher Thätigkeit ganz vom Staat ablöst, dagegen von seiner organisirenden Thätigkeit zu viel aus? Hat nicht doch auch sie gewisse nothwendige Grenzen, oder gehört nicht auch zur Bearbeitung der Natur und zum Verkehrsleben vieles und großes, was, um jenen Schleiermacher'schen Ausdruck zu gebrauchen, „durch den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan nicht gemacht werden kann?“ Schleiermacher sagt, jene Thätigkeit werde im

---

[1]) Ueber die politische Gesinnung und ihre Bildung vgl. auch die Lehre vom Staat, S. 121 ff.

Staat vollendet, Theilung der Arbeiten und gegenseitige Garantien systematisirt u. s. w.; wollte man dies so unbeschränkt behaupten, so würde man damit dem Staat Aufgaben zuweisen, die ihm nur etwa der Socialismus bisher beigelegt hat, nicht aber Schleiermacher selbst in seiner ausführlichen „Lehre vom Staat“ [1]).

Dafür, daß Schleiermachers Theorie auch von Theologen, die ihn sonst als Ethiker hochschätzten, so wenig beachtet worden ist, möchte man etwa das zur Erklärung anführen, daß für sie der Religionsbegriff, von welchem seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat ausgehe, doch zu subjectivistisch gewesen sei: sehe man im Christentum nicht bloß eine Form individuellen Fühlens, sondern eine Offenbarung der höchsten Wahrheit und eine Grundmacht des gesamten sittlichen Lebens, so müsse auch der Staat sich desselben annehmen. Diese Auffassung des Christentums nun lebte klar und kräftig in Alexander Vinet: nur will er, daß diese Wahrheit auch wahrhaft vom Subject angeeignet, Herz und Wille vom Geiste der Wiedergeburt wahrhaft durchdrungen werde. Und dennoch mußte Hundeshagen [2]) klagen: „Vinets Ideen von Trennung zwischen Kirche und Staat haben, während sie wie ein scharfer frischer Luftzug reinigend und erfrischend die Kirchenstagnation unserer neueren Theologie hätten durchwehen können, in dieser Theologie keinerlei Boden gefunden.“

Vinets Darstellung [3]) leidet daran, daß einestheils, wie auch Hundeshagen bemerkt, seine Ideen in sehr abstracter Fassung auftreten, anderentheils die streng wissenschaftliche Deduction vor dem warmen, begeisterten, rednerischen Schwung zurücktritt. Aber seine Ideen selbst sind, wenn sie einseitig sind, jeden Falls der entgegengesetzten Einseitigkeit gegenüber von hohem Werth. Und zwar haben wir den Hauptnachdruck nicht auf seine Staatsidee an sich zu legen, auf welche die deutschen Kritiker vorzugsweis sich gerichtet haben, sondern auf seine Sätze über Wesen und Bedürfnis des

---

1) Vgl. gegen jenen Satz Schleiermachers auch A. v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, S. 286.

2) a. a. O., S. 585 f.

3) Ich habe im folgenden hauptsächlich die schon oben angeführte Schrift Vinets über die Darlegung der religiösen Ueberzeugungen benützt.

religiösen Lebens. Das ist ganz deutlich auch der Gegenstand seines eigenen, ihn durchweg beseelenden Interesses. Hinsichtlich jener fehlt es auch besonders an der wissenschaftlichen Schärfe; auch hier jedoch bemerkt er manches, was die Vertreter der bisher von uns erörterten Theorien hätten beachten sollen.

Der Staat ist nach Vinet nur ein Verein der Interessen, hervorgegangen aus Noth und äußerem Bedürfnis. Hat Rothe den Staat vergöttert, so beruht, wie Stahl sagt [1]), die Lehre Vinets auf einer Entgöttlichung, ja Entsittlichung desselben. Dieses letzte Wort geht nun gegen Vinet zu weit. Er will den Staat nicht, wie Stahl, als Vertreter des christlichen Sittengesetzes für's Gemeinleben gelten lassen, erinnert auch, daß ja doch das staatliche Gesetz nirgends das ganze Terrain der socialen Moral einnehme, nur den geringsten Theil unserer äußeren Handlungen umfasse, mit Handlungen der Demut, Billigkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. sich nicht zu schaffen mache. Auch er aber will anerkannt haben, daß das jenen irdischen und materiellen Interessen dienende Staatsinstitut mit der dazu gehörigen Obrigkeit von Gott verordnet sei. Und auch gewisse moralische Befugnisse der Regierung gibt er zu: gewisse moralische Wahrheiten, die aber von der christlich-religiösen Moral zu unterscheiden seien, drängen sich mit dem Charakter der Evidenznothwendigkeit auch der staatlichen Gemeinschaft auf und bilden gleichsam einen Fond, auf welchen die Regierung mit Sicherheit recurriren könne. Nur bleibt freilich bei Vinet unklar, welche obrigkeitliche Thätigkeiten aus dieser Beziehung hervorgehen sollten. Neben der Betonung der Interessen und Bedürfnisse kommen wir ferner bei ihm auch auf keinen festen Begriff des Rechtes und der Bedeutung, welche dieses an sich hat. Hinsichtlich des Strafrechts läßt er eine Theorie zu, wornach der Staat wesentlich deswegen das Verbrechen verfolgt, um einen Feind zu unterdrücken oder sich eines Hindernisses zu entledigen.

Doch das Hauptmotiv für Vinet ist, wie gesagt, sein Eifer um die Religion — für ihre Wahrhaftigkeit und Lauterkeit und eben hiemit für ihre Freiheit. Sache des eigenen Gewissens, der eigenen

---

[1]) Stahl, Die Kirchenverfassung 2c., Anhang, S. 279.

gewissenhaften Ueberzeugung und persönlichen Hingabe muß die Religion für jeden sein. Die Kirche ist der Verein der Gewissen. Ihre Gemeinschaft muß eine freie sein, während die Theilnahme an der bürgerlichen Gemeinschaft oder dem Staat dem Einzelnen nicht freisteht. Hat nun der Staat Competenz in Religionssachen, so geht den Einzelnen die Freiheit der Bildung ihrer religiösen Ueberzeugung mehr oder weniger verloren; und nur zu gern lassen sich die Menschen selbst bewegen, ihr Gewissen abzudanken. Die Kirche soll sich auch vom Staat nicht irdische Vortheile, materielle Mittel oder gar Machtbefugnisse zutheilen lassen: „Gold und Silber sind todbringende Geschenke, wenn sie nicht die Religion der Religion darbringt;" und „wenn die Religion mächtig ist, so ist die Macht Religion". — Diejenigen, welche Staatskirchen deswegen fordern, weil die große Masse der Indifferenten nie aus freiem Antrieb der Wahrheit einen Tempel bauen würden, fragt Vinet, bei was für Menschen sie nun Hülfe suchten. Bei solchen, antwortet er, welche selbst gar nicht befähigt seien, dem Tempel der Wahrheit vorzustehen, ja bei Repräsentanten einer selbst indifferenten Menge, die wiederum ihrerseits vielleicht ebenso gleichgültig und noch gleichgültiger, ja vielleicht gar von Herzen dem religiösen Interesse feind sein. Er spricht so im Hinblick auf republikanische Obrigkeiten: die Anwendung auch auf monarchische ergibt sich von selbst. Vinet vertraut darauf, daß, wenn das einschläfernde Staatskirchensystem falle, von Seiten der wahrhaft religiösen Subjecte genug kirchliche Mittel auch der Menge werden dargeboten und bei dieser selbst das religiöse Bedürfnis weit mehr werde erweckt werden. Wer vierzig Jahre lang in einem Gefängnis habe liegen müssen, könne freilich, wenn er herauskomme, seine Glieder nicht sogleich an die Bewegung gewöhnen und kehre vielleicht lieber wieder dorthin zurück. Ein Gewissen aber werde, wenn es einmal emancipirt sei, nie mehr in seinen Kerker zurückverlangen. — Das sind, wie wir sehen, lauter Momente, die sich auch bei einer höheren Staatsidee als der Vinet'schen geltend machen lassen und die an sich von höchster sittlich-religiöser Bedeutung sind. Wir können allerdings auch sogleich Einwendungen nicht zurückhalten. Vinet wirkt für seine weitgehenden Sätze besonders kräftig dadurch, daß er den Gedanken an einen

politisch-kirchlichen Zwang, der ja gewiß schlechthin zu verwerfen ist, und den Gedanken an eine bloße Förderung kirchlicher Anstalten durch den Staat nicht streng genug auseinanderhält. Es wird sich fragen, ob es nicht Völker und Regierungen geben kann, welche zu einer solchen Förderung in redlichem Interesse für Sittlichkeit und Religiosität schreiten, und ob die Gefahren, welche eine solche der freien Bildung der Ueberzeugungen bereitet, nicht aufgewogen werden durch die heilsame Anregung einer noch unreifen, gleichgültigen Menge, die ja doch auch nach Vinet eine Anregung von außen her, nämlich von Seiten jener religiös eifrigen Subjecte erhalten darf und soll. Was ferner Vinet vom Unterschied zwischen jenem Gefangenen und einem freigelassenen Gewissen sagt, trifft keineswegs ganz die Sache, um die sich's handelt: ein gleichgültig und stumpfgewordener Sinn für's Sittliche und Religiöse gewinnt damit, daß man ihn sich selbst überläßt, noch nicht wahres Leben und ist auch damit, daß man ihm keinerlei Zwang mehr anthut, noch nicht wahrhaft emancipirt.

Beifügen müssen wir übrigens noch, daß nach Vinet Kirche und Staat bei ihrer Trennung keineswegs bedeutungslos für einander werden. Eben jetzt soll vielmehr der Staat der Kirche das Einzige gewähren, was er ihr gutes gewähren kann: die Garantie für ihre äußere Freiheit. Und die Kirche wird mit der Religion eine echte Moral lehren und pflanzen, die dann von selbst wie frisches Blut auch in den Körper des Staats einfließt, wenn auch die noch aus ganz andere Subjecten zusammengesetzte Staatsgesellschaft nur gewisse allgemeine Elemente davon aufnimmt und ihres Ursprungs sich selbst nicht bewußt ist.

Alle die oben vorgeführten theologischen Sittenlehren — die Wuttke's und nicht minder die Rothe's und Schmids — haben sich den Einwendungen, denen ihr Standpunkt bei Vinet begegnet, vollständig verschlossen; eine eingehende, jedoch sehr einseitige Beurtheilung hat seiner Lehre unter allen den genannten Ethikern nur der Jurist Stahl zu Theil werden lassen. Krauß [1]) hat sie neuerdings so kritisirt, wie wenn sie eine Freiheit der Kirche vom Staat forderte,

[1]) A. Krauß, das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876, S. 244 ff.

bei welcher dem Staat auch eine Obhut über die äußeren rechtlichen Beziehungen verwehrt sein sollte. Daß das falsch ist, zeigen nicht bloß die Schriften Vinets, sondern auch der Auszug aus ihnen, den Krauß selbst voranschickt. Krauß erinnert im Gegensatz gegen die Freikirchentheorie an die Befugnis des Staats, darüber zu wachen, daß durch den Geschäftsbetrieb einer Corporation weder die Wohlfahrt dritter geschädigt, noch die Rechte anderer verletzt werden, während doch Vinet selbst der Kirche ausdrücklich den Charakter einer Privatinstitution gibt, bei deren Handlungen der Staat allerdings zuzusehen habe, ob nichts in ihnen den allgemeinen, zwischen den Bürgern bestehenden Anordnungen und Einrichtungen widerstreite [1]).

Indes ist nun doch aus der neuesten Zeit eine Anzahl verschiedener deutscher theologischer Kundgebungen hervorzuheben, welche eine andere Richtung als jene bei uns vorherrschende einschlagen. Die Grundbegriffe aber bedürfen gewiß einer schärferen Bestimmung und klareren und vollständigeren Durchführung als auch hier ihnen zu Theil wird.

Die Ausführungen, auf die ich hier noch hinzuweisen habe, gehen unter sich wieder von verschiedenen Standpunkten aus.

Mit Rücksicht auf das Interesse für den freien geistlichen Charakter der Kirche können wir an Vinet anreihen die kleine Schrift über „Kirche und Staat", welche nach J. T. Becks Vorlesungen über Ethik 1870 von J. Lindenmeyer herausgegeben worden ist; Beck hat leider den Stoff nicht selbst zum Druck fertig gemacht, in welchem Fall wir wohl über manche dunkle Punkte noch mehr Aufklärung bekämen, jedoch die Ermächtigung zur Herausgabe ertheilt [2]).

Die Seele des Staates bildet nach dieser Darstellung das Gesetz, wie es von Gott als Naturgesetz gegeben und seinem Kerne nach im Gesetz des Alten Testaments enthalten ist. Dabei handelt sich's um irdisches Heil, mit Bezug auf Person, Besitz und Ehre, — um irdisch Gut, sofern es sittlich bestimmt, auf Sittlichkeit gegründet und nach sittlichen Zwecken geordnet ist. Als Vertreter

---

[1]) Vinet, Ueber die Darlegung u. s. w., S. 336.

[2]) Kirche, Staat und ihr Verhältnis zu einander. Nach den Vorlesungen des Dr. J. J. Beck — herausgegeben von J. Lindenmeyer. Tübingen 1870.

dieses Gesetzes hat der Staat über die äußere Macht zu gebieten. Dagegen handelt sich's in der Kirche um die Himmelreichsgnade, um das himmlische Heil. Sie vertritt das göttliche Gnadenprincip zum Zweck der Heranbildung von Menschen für ein ewiges Geistesleben mittelst geistiger Kraft, mittelst des Amts des Wortes und der Versöhnung. Hiemit ist ihr Princip das des innern Lebens und der Freiwilligkeit. Diesem muß sie treu bleiben. Sie bedarf, um als Kirche zu existiren, nicht erst des Staates. Auch seine äußeren Existenzmittel hat sich ja das Christentum von Anfang an ohne den Staat geschaffen. Unsere Staatskirchen dürfen nicht für christliche Kirchen im wahren Sinn gelten, denn es fehlt ihnen an einer evangelischen Aemterbestellung, Gottesdienstordnung, Glaubensgemeinschaft, Kirchenzucht und vor allem an dem Fundamente, nämlich daran, daß sie nicht eine freie Verbindung von Gläubigen sind noch sein können. Darum darf man sie aber doch nicht etwa auflösen. Denn in unsern gesellschaftlichen Zuständen vermitteln sie wenigstens die Zugänglichkeit des Christentums für alle; und mit ihrem Fall würden auch unsere Staaten selbst fallen, da sie keinen religiös-sittlichen Ersatz hätten.

Während also diese Theorie hinsichtlich des kirchlichen Freiwilligkeitsprincips mit der Vinet'schen zusammentrifft und nur die praktischen Consequenzen nicht glaubt ziehen zu dürfen, hat sie eine ganz andere Auffassung vom Wesen des Staates. Innerlich ist sie überhaupt am meisten jener einen Seite in der Lehre Luthers verwandt, wornach dem Staat das Weltliche, Zeitliche, und das Treiben des Gesetzes, der Kirche dagegen das Ewige, Geistliche, und das Ausspenden des Evangeliums zufällt. Da erscheint nun aber gerade in dieser Darstellung Beck'scher Ethik die auf's Gesetz oder irdische Leben bezügliche Befugnis und Verpflichtung des Staates wieder ganz grenzenlos, — so sehr, daß der Sinn mancher hier uns vorgelegter Sätze kaum verständlich ist. Der Grundbegriff der „gesetzlichen Sittlichkeit", mit welcher der Staat zu thun hat, soll nämlich sein „das gerechte Handeln als Grundlage des irdischen Heils, also das rechte Verhalten, das suum cuique", und hiemit ist nicht etwa das Rechtliche im Unterschied vom Sittlichen gemeint, sondern von eben diesem Verhalten und „suum cuique" wird

weiter gesagt: „Dieses bestimmt sich im allgemeinen dahin, daß jeder Mensch menschlich zu behandeln ist: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ Soll demnach wirklich der Staat dafür sorgen, daß im Gemeinleben alle Gebote dieser Nächstenliebe befolgt werden? und mit welchen Mitteln soll er das erreichen? Sehr unklar sind auch jene Aussagen über den Zusammenhang des irdischen Gutes oder Heiles mit dieser gesetzlichen Sittlichkeit, auf welchen die Aufgabe des Staates mit bezogen wird: soll die Staatsgewalt als Stellvertreterin Gottes auch positiv solches Heil ausspenden je nach dem Maß des Rechtsverhaltens der Einzelnen? Endlich wird auch hinsichtlich der Religion erklärt, daß, weil sie für sittliche und rechtliche Ordnung und Wohlfahrt nothwendig sei, der Staat zwar nicht von sich aus Religion dürfe hervorbringen wollen, aber doch dafür Sorge tragen solle, daß den religiösen Bedürfnissen Genüge geschehe, religiöse Bildungsanstalten gestiftet und unterhalten werden u. s w. Er solle von seinen Bürgern nicht das christliche Bekenntnis fordern, wohl aber, daß keiner außer aller Religionsgemeinschaft stehe; auch solle er nicht etwa jede Religion gleichmäßig gewähren lassen, sondern darauf sehen, welches Verhältnis sie zu seiner göttlichen Autorität einnehme und welches Verhältnis zum echten (monotheistischen) Gottesglauben und zur wahren, d. h. sittlich bildenden Frömmigkeit. Die allgemeine Religiosität, welche so der Staat pflege, sei zwar der christlichen nicht gleichzustellen, aber doch eine Zucht gegen die Sünde und eine Vorschule und ein Saatboden für's Christliche. Wie aber sollten nun zu solchen staatlichen Anstalten für Religiosität diejenigen Kirchen sich verhalten, die nach jenen Darstellungen erst „christliche Kirchen im wahren Sinn des Wortes“ wären? Und wie soll's vollends dann gehen, wenn die Leiter eines Staates eben im evangelischen Christentum diejenige Religion erkennen, welche unter allen Religionen am meisten, ja in einzigartiger Weise jenen vom Staat zu nehmenden Rücksichten entspricht? da wird ja also wohl dieselbe Religiosität, welche Sache ganz freier Gemeinschaft sein soll, zugleich vom Staat sorgsam gepflegt werden müssen? So nah diese Fragen liegen, so wenig werden sie in Lindenmeyers Darstellung beantwortet oder auch nur beachtet.

Gegen die Idee eines „christlichen Staates" hat sich in der neueren Zeit ein Theolog erklärt, von dem die Wenigsten es erwarten mochten, nämlich A. F. C. Vilmar. Und das hängt bei ihm zusammen nicht bloß mit dem Nachdruck, welchen er auf den geistlichen und ewigen Charakter des Gottesreiches legt und hinsichtlich dessen wir ihn mit Beck zusammenstellen könnten, sondern auch mit einer schärferen Auffassung der irdischen Aufgabe des Staates, als wir gerade in jener Lindenmeyer'schen Publikation gefunden haben. Er stimmt der Augsburger Confession bei, daß die Obrigkeit nur den Beruf habe, res corporeas zu ordnen und pacem externam zu handhaben, verwahrt sich dann auf's entschiedenste dagegen, daß sie vermöge ihres Berufs für alle Bedürfnisse der Unterthanen, nicht allein communistischerweise für Arbeit und Arbeitslohn, ferner für Armenpflege und für Kunst und Wissenschaft, sondern gar auch für Kirche und Glauben zu sorgen habe, erklärt endlich zu Röm: 13, 4, daß hier nur von einem Verletzen der Rechtssphäre die Rede sei und daß, wenn in diesem Sinn vom Staat als Rechtsstaat gesprochen werde, diese Bezeichnung innerhalb des Bereichs der christlichen Kirche vollständig und allein berechtigt sei. Freilich wird nun das Recht selbst nach Inhalt und Umfang nicht weiter definirt. Den christlichen Obrigkeiten als solchen ferner wird erklärt, daß für sie das Alte Testament mit seinem Regentenspiegel als directe göttliche Ordnung eintrete, und zugleich, das sie das Evangelium „als über sich stehend, als nicht in ihren Rechts- und Regierungskreis gehörig, sondern denselben bestimmend" anerkennen müssen. Für uns tritt hier die Befürchtung ein und wird durch die sonst von Vilmar vorgetragenen Grundsätze bestätigt, daß, während er das geistliche Gebiet gegen Eingriffe der weltlichen Obrigkeit wahrt und den Staat für ein bloßes Rechtsinstitut gelten lassen will, nun bei ihm der Inhalt der heiligen Schrift und des Evangeliums selbst in ungebürlicher gesetzlicher Weise auf's Rechtsgebiet bezogen und zugleich vermöge der bekannten Vilmar'schen Lehre von der göttlichen Einsetzung des die Schrift auslegenden geistlichen Amts jenes Gebiet in Abhängigkeit von diesem gebracht werden sollte. Jene Anerkennung des bei den Theologen oft sehr verschrieenen Begriffs des

Rechtstaates aber dürfen wir auch so acceptiren. — Weitere Auseinandersetzungen in dieser Sache gibt Vilmars Moral nicht [1]).

Mit Entschiedenheit treten ferner dafür, daß der Staat wesentlich als weltliches und als Rechts-Institut zu betrachten und hienach zwischen seinen und dem kirchlichen Gebiet zu scheiden sei, die lutherischen Ethiker Harleß und v. Oettingen ein [2]); und dabei haben sie an jener Auffassung der Kirche und des kirchlichen Amts, auf die ich bei Vilmar hinzuweisen hatte, keinen Antheil.

Die staatliche Ordnung soll nach Harleß zur Erfüllung sittlicher Zwecke und Aufgaben des irdischen Gemeinwesens im Gebrauch irdischer Lebensgüter dienen; ihre Forderungen aber erstrecken sich eben nur auf die irdischen Lebensbeziehungen und auf die äußere That, wie sie durch Vollzug von Recht und Gesetz erzwingbar ist; die Gemeinverbindlichkeit des gesetzlich festgestellten Rechts bezieht sich nur auf die Gesamtheit der irdisch socialen Lebensgüter. Bestimmter faßt den Begriff des Rechtes v. Oettingen in's Auge, unterscheidet ihn von dem der Sittlichkeit und definirt den Staat geradezu als gesetzlich geordneten Rechtsorganismus. Seine Definition des Rechtes selbst freilich, daß es nämlich der machtvolle Organismus gesetzlicher Normen zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Ordnung oder zur Vermeidung des Streits (nach Herbert) sei, wird jeden Falls in so fern nicht ausreichen, als sie weder das Gebiet, auf welchem dem Streit vorgebeugt werden, noch Principien, wornach dies geschehen sollte, anzeigt; und wenn er nachher bestimmter Person und Eigentum als das, was durch's Recht sichergestellt werde, bezeichnet, so ist diese Bestimmung zu eng, indem nach seinen eigenen Aussagen z. B. auch die Familie, ja auch die Kirche rechtlich gesichert werden soll, und anderseits sind doch wohl auch in Betreff der Person die Beziehungen, in welchen sie gesetzlich geschützt werden soll, erst noch näher zu bestimmen. Unerledigt

---

1) Vilmar, Theologische Moral, herausgegeben von Israel, 1871, Bd. II u. III, S. 28. 172 ff.

2) Harleß, Staat und Kirche ꝛc., Leipzig 1872 (dazu vgl. auch dessen Christliche Ethik, § 54, und: Das Verhältnis des Christentums zu Cultur und Lebensfragen ꝛc., Erlangen 1863). A. v. Oettingen, Christliche Sittenlehre (dazu auch Moralstatistik, 1. Thl.).

bleibt ferner bei jener Definition des Staates die Frage, ob denn nun ihr gemäß der Staat gar nicht auch positives für die materielle Cultur und die Förderung von Kunst und Wissenschaft leisten, sondern nur unter den hiefür arbeitenden Personen und Gemeinschaftskreisen die Ordnung und Sicherheit aufrecht erhalten solle. Von der socialen Interessengemeinschaft wird gesagt, daß für die ethische Betrachtung sie und der Staat als Rechtsorganismus unter den höhern Gesichtspunkt der rechtlich organisirten Culturgemeinschaft zusammengefaßt werden dürfen: auch hiemit haben wir jedoch zunächst nur eine Herstellung schützender Rechtsformen durch den Staat für die Culturthätigkeit seiner Bürger. Will Oettingen wol wirklich seine Pflichten und Befugnisse schlechthin hierauf beschränken?

Diesem Staate gegenüber soll nun die Kirche ihr eigenes Gebiet haben nicht bloß im Glauben und Gesinnung ihrer Mitglieder und in der Verwaltung der Gnadenmittel als geistlichem Act, sondern auch mit Bezug auf die äußere Organisation des Dienstes an den Gnadenmitteln. Aus dem Bewußtsein der Gemeinde, zu diesem Dienst berechtigt und verpflichtet zu sein, und aus der Erkenntnis der für die Darreichung der Gnadenmittel geeigneten Art menschlichen Dienstes entwickelt sich, wie Harleß ausführt, eine Rechtsordnung des gemeindlichen Dienstes: nur darf die Kirche hiebei nicht in fremdes Gebiet eingreifen, sonst muß sie die abwehrende Macht der staatlichen Rechtsordnung erfahren. Mehr gesteht hier Oettingen dem Staat im Verhältnis zur Kirche zu: er will eine gewisse, staatliche Regelung des äußern Kirchentums nicht abweisen, und eine Hülfe des Staats bei der Gestaltung der rechtlichen Verhältnisse der Kirche dankbar annehmen, wofern jener nur in die Gebiete des geistlichen Lebens, Wort und Sacrament, Lehre und Cultus, geistliche Zucht und Mission, in keinerlei Weise, weder fördernd noch störend, eingreifen wolle. Das sodann findet auch Harleß richtig, daß, wo die Glieder und Vertreter des Staates Christen sind, der Staat das kirchentümliche Recht nicht bloß gewähren lasse, sondern förmlich anerkenne und gegen unberechtigte Angriffe schütze, obgleich die Kirche nimmermehr meinen soll, in der zu irgend welcher rechtsförmlichen Geltung gelangten Beziehung des Staats zu ihr ein für ihre Wesensaufgabe nothwendiges Ziel sehen zu

müssen. — Noch ist aber hiemit auch in Betreff der Kirche die Frage nicht beantwortet, ob der Staat, die Bedeutung der Religion für das sittliche Leben seiner Bürger würdigend, nicht zu einer positiven Unterstützung der Kirche — wenigstens mit äußern, materiellen Hülfsmitteln, ja wohl zu eigener Begründung kirchlicher Institute fortschreiten dürfte, womit dann wol auch bestimmte Rechte bezüglich dieser Institute für ihn einträten. Und auch hierüber, wie über jene Thätigkeit des Staats für Culturzwecke vermag ich, während Harleß der Frage überhaupt nicht weiter nachgeht, bei Oettingen keine klare, sichere und consequente Antwort zu gewinnen. Zunächst scheint er einfach wieder eine verneinende zu geben. Denn so sehr er anerkennt, daß die staatliche Rechtsordnung einer sittlich-religiösen Basis im Volke bedürfe, erklärt er doch nicht bloß das, daß der Staat christlichen Glauben und christliches Leben von sich aus erzeuge, sondern auch das, daß er es „in gesunder Weise positiv unterstütze und fördere", für unmöglich, weil es ganz in freier Gesinnung wurzeln müsse. Er verwirft jede „Prämiirung des Christentums oder irgend einer kirchlichen Confession durch bürgerliche, materielle Vortheile": und dergleichen Vortheile würden ja eintreten, sobald jene Frage bejaht würde. So weist er nicht bloß diejenige Einigung oder Vermengung des Staatlichen und Kirchlichen, welche die Vorkämpfer des sogenannten christlichen Staats und Männer wie Rothe lehrten, als judaisirende und ethnisirende Irrtümer mit Schärfe zurück, sondern er protestirt auch gegen den nicht so weit gehenden Satz Dieckhoffs [1]), daß die Sorge des Staats für's religiöse Volksleben zur Sorgfalt für das wahre Christentum und die wahre Kirche werden müsse; ja er scheint in der That, was das kirchliche Freiwilligkeitsprincip betrifft, bei Vinets Standpunkt angelangt: denn auf einen rechtlichen Schutz der auf Grund freier Ueberzeugung sich selbst organisirenden religiösen Gemeinschaft wollte auch Vinet nicht verzichten (während er allerdings gegen jene Aufsicht des Staats sich verwahrt haben würde). Allein er will es dann doch wieder dankbar anerkannt haben, „wenn der Staat in seinem eigenen Interesse

[1]) Dieckhoff, Staat und Kirche u. s. w., Leipzig 1870, S. 22; vgl. S. 13 ff.

auch christliche Schulen und theologische Facultäten unterhalte", oder, wie es nachher ausgedrückt wird, „in den von ihm unterhaltenen hohen und niedern Schulen, entsprechend dem religiösen Bedürfnis der Bevölkerung und der verschiedenen Confessionen, Raum und Gelegenheit darbiete zu solidem christlichem Religionsunterricht und zu tüchtiger Fachbildung". Werden nicht ebendieselben Interessen den Staat auch zu einer Unterstützung der kirchlichen Anstalten selbst bestimmen können, und soll nicht dieselbe Kirche, welche ihre Angehörigen jener vom Staat dargebotenen religiösen Mittel genießen läßt, auch diese Hülfe annehmen dürfen? Oder anderseits könnten wir fragen: liegt nicht auch in der Darbietung jener Mittel schon eine gefährliche Bevorzugung und Prämiirung? Das sind Fragen, deren klare und principielle Lösung ja gerade das praktische Bedürfnis der Gegenwart dringend fordert. In Betreff der Principien im allgemeinen aber wollen wir wünschen, daß von Oettingens frisches, warmes, unbefangenes Wort in den theologischen und kirchlichen Kreisen, die jeden Verzicht auf jenen alten „christlichen Staat" für eine Verleugnung des Christentums ansehen, die reinigende Wirkung üben möge, die Vinets Wort nach Hundeshagens Klage nicht geübt hat.

Für dieselbe Grundauffassung vom Wesen des Staates werden wir ferner Palmers „Moral des Christentums" anführen dürfen, nach welcher der Staat „der bestimmte Ausdruck des gemeinsamen Rechtes und zugleich die Macht, dieses Recht zu realisiren" ist, obgleich er eine genügende Erklärung über seinen Rechtsbegriff (besonders dem Stahl'schen gegenüber) nicht gibt und auf die weitern vorhin angeregten Fragen sich nicht einläßt.

Speciell in Betreff der Rechtsidee endlich haben wir hier noch die Schlußabhandlung in Köhlers Schrift „Luther und die Juristen" hervorzuheben, — die eingehendste und schärfste Untersuchung, welche der Frage über den Begriff des Rechts und sein Verhältnis zur Sittlichkeit in der neuern Theologie — mit Benutzung juristischer und rechtsphilosophischer Literatur — zu Theil geworden ist. Sie beschränkt das Recht auf den Inbegriff der Normen, welche zur Erhaltung der dem menschlichen Lebensorganismus wesentlich einwohnenden, auf's Gemeinleben bezüglichen

Ordnungen und der freien Persönlichkeit in denselben nothwendig und deshalb zwangsmäßig durchzuführen seien. Dagegen will sie des Staates Aufgabe nicht etwa bloß auf die Pflege dieses Rechts beschränken, sondern auf alle Seiten des menschlichen Gemeinlebens, auch auf die sittliche und religiöse, ausdehnen und als vornehmstes Glied des im Staate dargestellten Volksorganismus die Kirche ansehen. Hierüber jedoch gibt sie nur zum Schluß noch kurze und unzureichende Sätze. Sie bemerkt einestheils, daß die Reformatoren diese Ausdehnung der Staatsaufgabe geahnt haben; anderntheils erklärt sie es für Irrtum, wenn man die Staatsgewalt auch auf den vom eigentlichen Rechtsgebiet zu unterscheidenden Gebieten mit Gebot und Zwang wolle wirken lassen: so aber müssen wir ihr gegenüber die schon bei Rothe aufgeworfene Frage wiederholen, was denn der Staat für eine andere Wirksamkeit als die mittelst förmlicher Gebote habe. Weiter erklärt sie dann, der Staat solle in diese Lebens- und Culturgebiete nicht unmittelbar handelnd eingreifen, sondern positiv, wie der Jurist Ahrens sagt, nur dafür sorgen, daß die allgemeinen Grundbedingungen der Culturentwicklung bestehen und, wofern sie nicht in genügendem Maß durch Privatkräfte beschafft würden, durch ihn selbst hergestellt werden, — gibt aber darüber keine Erklärung mehr, was denn zu diesen Bedingungen überall gehöre, was demnach eigentlich vom Staat positiv zu leisten sei, wie es namentlich in Betreff der Kirche sich damit verhalten solle. Nur so viel sehen wir hinlänglich, daß auch sie keineswegs die freie Lebensentwicklung auf diesen Gebieten durch staatliche Fürsorge erdrückt oder eingeschnürt haben möchte.

Wir schließen hier mit einer Schrift, deren Verdienst also gerade auf denjenigen Begriff sich bezieht, mit Bezug auf welchen man den evangelischen Theologen vorwerfen konnte, daß sie für ihn immer am wenigsten Sinn und Gunst gezeigt haben. Aber gerade auch sie erinnert uns, wie wenig in der neueren Ethik alle die Fragen erledigt sind, auf welche wir bisher geführt wurden und hinsichtlich deren wir auch unter sonst nahe verwandten Theologen so großen Differenzen und wiederum unter sonst sehr verschiedenen Theologen so gleichartigen Ansichten und wohl auch Irrtümern begegneten.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen zu Jeſ. 20—22 und 2 Kön. 18—20.

Von

Profeſſor D. P. Kleinert in Berlin.

I.

Den neueſten Löſungsverſuch des vielventilirten Problems über die Datirung der Expedition des Sanherib gegen Jeruſalem und Aegypten hat Wellhauſen (Jahrbücher für deutſche Theologie 1875, Bd. IV, S. 635 ff.) gegeben. Als feſtſtehend gilt ihm einerſeits in Folge der Keilſchriftentzifferungen, daß die Expedition einundzwanzig Jahre nach der Eroberung Samariens, im Jahre 701, anderſeits auf Grund von 2 Kön. 18, 13 ff., daß dieſelbe im vierzehnten Jahr Hiskia's ſtattgefunden hat. Demgemäß hält er für unausweichlich, den Regierungsanfang Hiskia's in's Jahr 715 zu verlegen: ſieben Jahre nach der Eroberung Samariens.

Ich kann mich von der Haltbarkeit dieſes mit großem Scharfſinn eingeleiteten und ausgeführten Löſungsverſuchs nicht überzeugen. Nicht zu reden von den eigentümlichen Schwierigkeiten, welche derſelbe einer überall befriedigenden Erklärung der Prophetien Micha 1 und Jeſ. 28—32 bereitet, ſo ſpricht dafür, daß Hiskia zur Zeit der Eroberung Samariens bereits auf dem Throne ſaß, ein mindeſtens dreifacher Synchronismus 2 Kön. 18, 10. 9. 1 [1]); vgl. auch 2 Kön. 17, 1. 6. 16, 20. Eine ſo tief in's geſchicht-

---

[1]) Wenn Hiskia nach Kap. 18, 1 im dritten Jahr Hoſea's zur Regierung kam, und doch nach V. 9 ſein erſtes Jahr nicht dem dritten, ſondern dem

liche Gedächtnis geprägte Gleichzeitigkeit kann nicht wohl aus der Luft gegriffen sein. Mögen die Nebenangaben nicht aus den Quellen selbst, sondern aus Berechnung stammen, so hat doch wenigstens für die Hauptstelle 2 Kön. 18, 10 Wellhausen a. a. O. S. 617 selbst festgestellt, daß das Datum (722, das Eroberungsjahr = dem sechsten Jahr Hiskia's) nicht durch Berechnung gefunden sein kann, sondern auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen muß. Es ist, Zeitangabe gegen Zeitangabe gehalten, kein Grund vorhanden, a priori dies sechste Jahr mit seinen Dependentien zu beseitigen und das vierzehnte (2 Kön. 18, 13) als unanfechtbaren Ausgangspunkt der Untersuchung festzuhalten: beide stehen zunächst in gleicher Weise fest, oder in gleicher Weise unter der Untersuchung. Der einzige Grund, dem Wellhausen selbst ein für seine Annahme entscheidendes Gewicht beilegt, — daß nämlich, wenn Hiskia bereits 727 zur Regierung gekommen, die große Errettung unter Sanherib also ganz gegen Ende seiner neunundzwanzigjährigen Regierung fiele, der gottlose Charakter der Regierung Manasse's nicht zu begreifen stünde und für die Prophetie die Zeit gefehlt haben würde, jene große Gottesthat für die Sache Gottes recht nutzbar zu machen — ist eine Instanz von lediglich subjectiver Beweiskraft. Geschichte läßt sich nicht construiren und bietet Beispiele genug, daß mächtige religiöse Impulse keinen Raum zur Verwerthung fanden, und daß auf dieselben nicht eine Zeit der allgemeinen religiösen und sittlichen Erhebung im Staatsleben, sondern umgekehrt Erschlaffung und Umschlag erfolgt ist. Und mit mindestens gleichem Rechte wäre geltend zu machen, daß das Fehlen jeder Spur jesajanischer Thätigkeit über die Sanheribkatastrophe hinaus der Datirung derselben in die letzten Jahre Hiskia's sehr günstig ist [1]).

---

vierten Regierungsjahr Hosea's parallel läuft, so erklärt sich dies aus der von Wellhausen selbst, S. 622, gut erörterten Thatsache, daß die Regierungsjahre der judäischen Könige vom Beginn des ihrer Thronbesteigung folgenden Jahresanfangs gerechnet zu werden pflegten. Für Hiskia ergibt sich dies namentlich evident aus 2 Chr. 29. Die dortigen Data würden, wenn man von dieser Voraussetzung absähe, fordern, daß Hiskia gerade zu Neujahr auf den Thron gekommen sei.

1) Beiläufig bemerkt, ist mir gerade bei der Stellung, die Wellhausen zu der Chronologie der jüdischen Fürsten in der zweiten Hälfte des achten

Die Lösung des Problems kann nur auf dem Wege gefunden werden, auf den bereits Brandes [1]) hingewiesen hat. Die Andeutungen desselben, daß 2 Kön. 18, 13—16 von einem ganz anderen und früheren Feldzug handelt, als 18, 17 ff., daß nur der ohne Zeitangabe gegebene Bericht 18, 17 ff. den Zug Sanheribs im Jahre 701 angeht, das vierzehnte Jahr Hiskia's aber V. 13 lediglich auf den früheren Zug 18, 13—16 zu beziehen ist —, vgl. schon das alte Spatium zwischen V. 16 und 17 — lassen sich zur wissenschaftlichen Evidenz erheben. Man beachte folgende Momente.

1. Die Tributzahlung 18, 14 ff. kann nicht derselben Situation angehören, wie die Gesandtschaft des Sanherib nach Jerusalem V. 17 ff., denn ihr war die Anerkenntnis des Hiskia vorausgegangen, daß er durch seinen Abfall von Assur sich vergangen (V. 14); Sanherib aber macht dem Könige den Vorwurf, daß er

---

Jahrhunderts eingenommen hat, der scharfe Gegensatz nicht recht verständlich, mit dem er die von Schrader proponirte Identificirung des Usia-Asarja des Alten Testamentes mit jenem Azriyahu der Keilschriften zurückweist, welcher Ausgangs der Vierzigerjahre als Anführer eines syrischen Städtebundes gegen Tiglathpileser erscheint. S. 632 ff. vgl. Schrader Keilschriften und Altes Testament, S. 114 ff. Ich bin nicht gemeint, auf 2 Chr. 26, 12 f. ein größeres Gewicht zu legen, als darin liegt. Aber wenn doch aus der Notiz 1 Chr. 5, 16 f. Bertheau schon, ganz unabhängig von aller Keilschriftlesung, den meines Erachtens wohlberechtigten Schluß gezogen hat, daß zu Jothams Zeit in den gileaditischen Bezirken die Autorität Samariens gebrochen und die Juda's an ihre Stelle getreten ist; wenn anderseits Wellhausen selbst zuzugeben scheint, daß Jotham schon zu Lebzeiten seines aussätzigen Vaters die Regentschaft führte, und somit zur selben Zeit für die Judäer Jotham als factischer, für den Assyrer Asarja als nomineller Regent in Juda in Betracht kommen konnte, so sind die bezüglichen Keilschriftangaben samt der Identification wohlverständlich. Daß die Assyrer unter „Städten am Westmeer" vom ninivitischen Standpunkt aus gerade Küstenstädte verstanden haben müßten, ist ebenso sehr eine Eintragung, wie das „von Juda", welches allerdings bei Schrader, aber doch nur an der einen Stelle S. 116, Z. 2 besser weggeblieben wäre.

[1]) Vgl. Brandes, Abhandlungen zur Geschichte des Orients (Halle 1874), S. 76 ff. Aehnliche Andeutungen auch bei Sayce und Schrader, Stud. u. Krit. 1872, S. 738. E. v. Bunsen, Biblische Gleichzeitigkeiten (Berlin 1875), S. 47.

vielmehr mit Trotz und Lippenwort sich vermessen, er habe Rath und Macht zum Kriege (V. 20); er verhöhnt in Folge dessen ihn, daß er nicht einmal für 2000 Pferde die Reiter stellen könne (V. 23). Ebenso ist nach jenem demütigen Zugeständnis Hiskia's und der Auferlegung und Entgegennahme des Tributs nicht zu begreifen, wie überhaupt Sanherib dazu kommt, den Vorwurf des Abfalls zu erneuern (V. 20). Es folgt, daß wir zwei Abfälle Hiskia's von Assur annehmen müssen, den einen, der durch den großen Tribut (V. 14 ff.) gesühnt wurde, den anderen, der zu den Verhandlungen (V. 17 ff.) führte, und daß beide ganz verschiedenen Situationen angehört haben müssen, zwischen denen nach der Natur der Sache ein ziemlicher Zeitverlauf angenommen werden muß.

2. Hiskia verfällt in schwere Krankheit und erhält die Verheißung, daß er noch fünfzehn Jahre zu leben haben werde (2 Kön. 20, 6). Die Verheißung würde nicht berichtet sein, wenn sie nicht erfüllt wäre. Demgemäß fällt die Krankheit Hiskia's, da er neunundzwanzig Jahre regiert hat, in das vierzehnte Jahr desselben; und in unmittelbarem Anschluß daran auch die Botschaft des Merodachbaladan von Babel, welche die Genesung Hiskia's zum Anlaß nahm (20, 12 ff.). Die beiden Angaben: „in jenen Tagen" (20, 1) und „zur nämlichen Zeit" (20, 12), schließen sich also auf's engste an 18, 13 und haben die dortige Zeitangabe mit ihren nächsten Zusammenhängen zur unentfernbaren Voraussetzung. — Anderseits müssen die Ereignisse 20, 1 ff. 12 ff. vor die Errettung aus der Hand Sanheribs, also vor die 18, 17 ff. berichteten Begebenheiten fallen. Denn sinnlos wäre die Versicherung 20, 6: „Ich werde dich erretten aus der Hand Assurs" nach Verlauf dieser Errettung. Es ergibt sich aus 20, 5. 6, daß die hier in Aussicht genommene Errettung — die nämliche, welche 18, 17—19, 35 beschrieben ist — in die fünfzehn Jahre hineinfallen muß, welche nach Hiskia's Krankheit und Genesung in seinem vierzehnten Jahre ihm noch gegeben gewesen sind. Und bei genauerer Durchdenkung dieses Sachverhalts ist die Annahme unvermeidlich, zunächst daß wir — was auch von den Meisten schon abgesehen von unserem Problem erkannt worden ist — in 2 Kön. 18—20 einen zusammengesetzten Bericht vor uns haben; weiter aber, daß

der chronistische Bestandtheil dieses Berichts die Stücke 2 Kön. 18, 1—16 (nicht bloß 1—11, wie Thenius will) und 20, 1 ff. umfaßt, der Passus aber 18, 17—19, 37 aus einem anderen Geschichtswerk hier eingeschaltet ist und Ereignisse an 18, 13—16 anschließt, die erst hinter 20, 19 fallen. Die unterschiedene Sprachfarbe, die abbreviatorisch-annalistische in 18, 1—16; 20, 1 ff., und die prophetisch-ausführliche in 18, 17 ff. ist für den Hörenden deutlich genug.

3. Im vierzehnten Jahre Hiskia's, also im siebenten nach der Eroberung Samariens, regierte Sargon in Assur (722—705). Daß auch dieser bereits mit Juda in kriegerischen Conflict gekommen ist, würde schon aus der naturgemäßen Route seiner kriegerischen Unternehmungen gegen Philistäa (Jes. 20, 1) und Aegypten folgen; des Weiteren ergibt es sich direct aus einer Inschrift, in welcher er sich der Unterwerfung Juda's rühmt, und welche bei Schrader a. a. O. S. 90 mitgetheilt ist. Endlich ergibt sich aus der Bibel selbst unzweifelhaft, daß die Umtriebe einer Partei in Jerusalem, durch ein Bündnis mit Aegypten sich des assyrischen Jochs zu entledigen, welche man auf Grund von Jes. 30. 31 in der Regel erst der Zeit Sanheribs zuschreibt, bereits unter Sargon dagewesen sind; vgl. Jes. 20, 6 mit V. 1.

Das kritische und historische Resultat dieser Erwägungen ist dieses: daß der Redactor des Königsbuchs die Beschreibung des Sanherib-Feldzuges im Jahre 701, welche seine Quelle ihm ohne Jahreszahl darbot, mit einem im vierzehnten Jahre des Hiskia, also 713, im neunten Jahr Sargons erfolgten Feldzuge der Assyrer gegen Juda identificirt hat; daß er in Folge dessen das betreffende Stück nicht bloß in seinen annalistischen Bericht über die Begebenheiten aus dem vierzehnten Jahr Hiskia's hinter 18, 16 mitten hineingefügt, sondern auch den in seiner anderen Quelle bei 2 Kön. 18, 13 vermuthlich ausgelassenen assyrischen Königsnamen, der Sargon hätte heißen müssen, durch Sanherib ergänzt hat. Das ursprüngliche Fehlen des nom. propr. neben מלך אשור in der Quelle, aus welcher der Verfasser des Königsbuchs 18, 13—16 entnommen hat, ist um so leichter erklärlich, als nichts im Wege steht, anzunehmen, daß der bezügliche assyrische Feldzug der näm-

liche ist, welcher im Jahre 711 zur Eroberung Asdods [1]) führte, und der, wie wir aus Jes. 20, 1 wissen, nicht von dem König in Person, sondern von seinem Vesier oder Tartan geleitet worden ist.

II.

Haben wir prophetische Reden, die sich auf diese Bedrängnis Juda's durch Sargon beziehen? Man könnte an die Rede Jes. 10, 5 ff. denken, was ja auch von einigen geschehen ist. Aber die Berührungen rückbeziehender Art in 10, 8 ff. 13 ff. mit der m. E. zeitgenössischen Berichterstattung 2 Kön. 18, 17 — 19, 35 (vgl. namentlich 18, 33 ff.) sind mir zunächst noch zu deutlich, als daß ich dieses Stück, wie es die Krone jesajanischer Weißagung ist, so anderswohin datiren möchte als auf den Höhepunkt jesajanischer Wirksamkeit, in die Situation der Invasion Sanheribs. Gewiß ist 10, 28 ff. eine Schwierigkeit, mit der sich diese Auffassung auseinandersetzen muß; aber angesichts des Umstandes, daß auch Ueberlieferung die Lage des „Assyrerlagers" im Norden der Stadt festgehalten hat (vgl. Ewald, Gesch. d. V. J., Bd. III, S. 681), scheint mir die Annahme nahegelegt, daß die Abtheilung des assyrischen Heeres, welches nach 2 Kön. 18, 17 Jerusalem belagerte, nicht ein abcommandirter Theil der bereits bis Lachis vorgedrungenen Hauptarmee, sondern eine für sich marschirende Heeresabtheilung, und direct vom Norden her auf Jerusalem dirigirt war, wo die von Lachis aus gesandten Feldobristen und Unterhändler des Königs zu ihr

---

[1]) Vgl. Schrader a. a. O., S. 265. Die Inschrift über die Einnahme Asdods zeigt deutlich, daß dieselbe nicht einem direct von Ninive ausgehenden Feldzug angehört, sondern daß das assyrische Heer sich bereits in der Nähe aufhielt, als es den Plan dieses Unternehmens faßte. Schrader a. a. O., S. 259 f. (Das „Ich" dieser Inschrift, darf nicht befremden, da es Sitte der assyrischen Autokraten ist, alle auch mittelbar ausgeführten Unternehmungen der regierenden Person zuzuschreiben; s. Schrader bei Schenkel, Bibellexikon V, 183 u. öfter.) Die naheliegende Annahme, daß Asdod, welches nicht allzu lange darauf die 29jährige Belagerung Psammetichs aushielt, wie Samarien und Tyrus eine mehrjährige Belagerung Sargons ausgehalten, ist durch Jes. 20, 1 ausgeschlossen; aber neben Asdod figuriren bald nachher auch Ekron und Gaza als Vasallen Assyriens (Schrader a. a. O. V, S. 173 f.). Vgl. auch unten Nr. III in Betreff der Gebiete von Seir und Kedar.

stießen. Damit würde Jes. 10, 28—33 sofort übereinstimmen.— Eher könnte man an Jes. 1 denken, obgleich auch da die Gegengründe überwiegen, welche hier nicht näher zu erörtern sind. — Dagegen glaube ich unbedenklich Jes. 22 auf den von Sargon gegen Juda dirigirten Feldzug beziehen zu sollen. Wie wohl ohne nähere Begründung gegeben, so ist doch die Auffassung Ewalds über dieses Stück, daß es nämlich zwar unter Hiskia, aber vor die Periode der Invasion Sanheribs gesetzt werden muß, vom richtigsten Gefühl getragen. Die ganze Haltung der Prophetie, die Schilderung des Geistes nicht bloß in einzelnen Kreisen, sondern in der Gesamtmasse des Volkes und die zürnende, vom Heil schweigende, Vergebung ausschließende Stellung, welche demgemäß der Prophet dieser Gesamtmasse gegenüber einnimmt, differirt denkbarst deutlich von allem, was wir über seine Thätigkeit und Stellungnahme unter dem Eindruck des Heranzugs Sanheribs wissen. Wie 2 Kön. 18, 13 ist Nachdruck auf die der eigentlichen Umdrängung Jerusalems vorangegangenen Erfolge des Feindes im Lande Juda gelegt Jes. 22, 2 ff., während wir bei der Invasion Sanheribs von solchen nichts gemeldet finden. Was in der Zeitlage der letzteren, 2 Kön. 18, 17 ff., Vergangenheit ist, die Entfernung Sebna's vom Hausmeisteramt und der Eintritt Eljakims an seine Stelle (2 Kön. 18, 18), ist hier als zukünftig angekündigt. Jes. 22, 17. 20. Alle diese Umstände vereinigen sich, die Zeitlage des Stückes, wie oben angegeben, festzustellen. Wenn dagegen zu sprechen scheint, daß der Chronist II, 32, 5 ähnliche Veranstaltungen Hiskia's zur Verteidigung Jerusalems gegen Sanherib berichtet, wie sie hier Jes. 22, 9 ff. berichtet werden, so wird man auf diesen Umstand ein allzu hohes Gewicht nicht legen dürfen. Wenn schon der Verfasser des Königsbuchs die beiden Züge Sargons und Sanheribs unter dem einen Namen des letzteren zusammenschmolz (wie umgekehrt die Betheiligung des Salmanasser und Sargon an der Vernichtung Samariens unter dem einen Namen des ersteren); wenn ihm sich anschließend der Redactor des Protojesaja, als er aus dem Königsbuch [1]) die Stücke Jes. 36, 1—38, 8. 38, 21—39, 8 zur Ab-

[1]) de Wette-Schrader, Einl. in's Alte Testament, S. 421 f.

rundung seines Buchs entlehnte, den Sachverhalt noch weiter verdunkeln ließ, indem er die zu dem „14. Jahr“ 2 Kön. 18, 13 gehörigen Angaben von 14—16, als zu dem jesajanischen Bilde der Sanheribsepoche nicht passend, einfach ausließ, so würde ein entgegengesetztes Verfahren bei dem Chronisten, der sich an beiden Büchern orientirte und den Protojesaja nach 2 Chr. 32, 32 als einen Anhang zum Königsbuch vor sich hatte, eher befremdlich als natürlich sein.

III.

Die Babelweißagung Jes. 21, 1 ff. bietet noch immer ein interessantes und ungelöstes kritisches Problem. Wenn nach ihrer offenbaren Sachbeziehung auf den Fall Babels sie sich zu den Stücken Jes. 13 f. 34 f. 40 ff. gruppirt und daher mit diesen aus Gründen der historischen Kritik der babylonischen Zeit und einem Propheten der Jeremiaperiode zugesprochen wird und werden zu müssen scheint, so hat sich doch kaum ein Kritiker dem Eindruck entziehen können, daß der sprachliche Typus des Stückes mit dieser Datirung streitet. Die Knappheit der Diction, die Wucht des Ausdrucks, die plastische Gewalt der trotz des visionären Charakters durchaus realistischen Darstellung unterscheiden das Stück ganz wesentlich von den malenden Stücken Jes. 13 f., 34 f., von Jeremia und Ezechiel. „Das Stück zeichnet sich merklich vor den andern Babelstücken des Jesajabuches aus“, bemerkt de Wette; Schrader hat die Aussage nicht bemängelt; und Ewald bezeichnet das Stück wegen seiner „hohen Begeisterung und schönen Lebhaftigkeit“ als das unzweifelhaft früheste unter seinen Genossen. Angesichts der zahlreichen Berührungen in Wortschatz und Gedankenbildung mit Jesaja [1]) ist es nicht zu viel gesagt, daß, wäre nicht

[1]) Vgl. die Form der Schilderung V. 5 mit Kap. 22, 13; רכב V. 7. 9 mit Kap. 22, 6; die Häufung 7b mit Kap. 29, 14; פסיל mit der nähern Constructionsbestimmung des Gottes, von dem das Bild gemacht ist V. 9 mit Kap. 10, 10; die Wendung 6a mit Kap. 8, 11. 18, 4. 21, 16. 31, 4. 28, 16; das Dreschen als Bild der Volkszüchtigung V. 10 mit Kap. 28, 28. Ferner zu V. 1: Kap. 30, 6; zu V. 2: Kap. 30, 5; Kap. 29, 11 (חָזוּת, gemeinsame Bildung, wenn schon in gewendeter Bedeutung); namentlich aber die unverkennbare Rückbeziehung der Prädicate Kap. 33, 1 auf den großen Ungenannten in Kap. 21, 2.

die Sachbeziehung auf Babel vorhanden, so würde das anonyme Stück immer und ohne weiteres für jesajanisch gehalten worden sein.

Befriedigend ist demnach die Lösung nicht, die dem kritischen Problem dieser Weißagung bisher gegeben ist. Vielleicht daß sich auf einem noch unversuchten Wege eine befriedigendere finden läßt. Die Nöthigung zur Datirung in die Jeremiaperiode läge augenscheinlich nur dann in der Sachbeziehung auf Babel, wenn diese nach dem Sinn der Weißagung auf das Babel des sechsten Jahrhunderts ginge; wenn als geschichtliche Voraussetzung des Stückes wie Kapp. 13 f. 45 ff. die Stellung Babels als der Juda tyrannisch unterdrückenden Macht entgegenträte, deren Niedergang für Juda ein Gegenstand des Trostes und Triumphes sein wird. Davon nun zeigt unser vorliegendes Stück keine Spur. Nicht eine Sache des Triumphes hat der Prophet zu verkünden, sondern eine Kunde der Angst und des Schreckens, unter deren Last er sich krümmt, die er am liebsten nicht hören und nicht sehen möchte (V. 3. 4) [1]). Nicht mit Freude und Trost für sein Volk erfüllt ihn die Kunde: „Babel ist gefallen", die der prophetische Wächter auf der Zinne erspäht hat, sondern „du mein Dreschen, Sohn meiner Tenne", d. i. du mein zerdroschenes Volk, „was ich von Jahve Zebaoth, dem Gott Israels gehört habe, das verkünde ich euch" — mit diesen Worten schmerzlich resignirenden Mitgefühls thut er dem Volk von dem Geschauten Meldung. Endlich: Medien möchte wohl von einem Propheten der Exilsperiode als Zerstörer Babels erhofft worden sein (vgl. 13, 17. Jer. 51, 11. 28), nicht aber Elam (V. 2). Denn Elam ist für die Propheten dieser Zeit unter den Völkern, die mit Assur vor dem Richtschwert Nebucadnezars dahinsinken, bzw. gesunken sind (Jer. 49, 34 ff. Ez. 32, 24); das susianische Ostvolk, von dem man neben den Mediern Befreiung von Babel erhofft, sind nicht mehr die semitischen Elamiter, sondern die arischen Perser.

[1]) Die Parallele mit Kap. 16, 9. 12 ist nur scheinbar und zerrinnt bei näherer Betrachtung; und auch Moab ist Kap. 16 zur Zeit nicht Volksfeind des (keineswegs ephraimitischen, sondern wegen Kap. 16, 5 offenbar judäischen) Propheten.

Dies alles erwogen, ist es eine kritisch nicht abzulehnende, sondern vollberechtigte Frage: Hat zur Zeit Jesaja's ein Fall Babels stattgefunden, der für Juda und seinen großen Propheten von Interesse sein konnte, und auf den die einzelnen Züge unserer Prophetie sich in einfacher Weise beziehen lassen?

Namentlich zwei entscheidende Schläge hat Babel zur Zeit Jesaja's erlitten. Den einen in den Anfängen der Regierung Sanheribs 704/3; den andern durch Sargon 710/709. Auf die letztere Eroberung [1]), durch welche Sargon zum König von Babel geworden und demgemäß auch unter den Namen *Ἀρχέανος* seine Stellung im ptolemäischen Canon erhalten hat, unsre Weißagung zu beziehen, dafür spricht schon von vorn ab ihr unmittelbarer Anschluß an das Stück Kap. 20, welches nach V. 1 in's Jahr 711 fällt. Dieses günstige Präjudiz wird bei näherem Zusehen durchaus bestätigt. Die einzelnen Umstände der Weißagung sprechen überall für eine Ueberwältigung Babels durch Assur, und zwar durch Sargon. Als Vollstrecker erscheint V. 2 ein Hauptfeind, welcher als der boged und schoded benannt, und durch die ganz unmisverständliche Rückbeziehung Kap. 33, 1 so deutlich als möglich als der Assyrer bezeichnet ist. Ihm zur Seite stehen die Medier und Elamiter. Die Medier hatte Sargon kurz vorher, im Jahr 715 unterworfen (Botta 119, 10). Wie Elam Jes. 11, 11, so erscheint schon im Anschluß an die Eroberung Samariens, also ebenfalls unter Sargon, Medien unter den vom Könige von Assur unterworfenen Ländern, wohin er Colonisten verpflanzte (2 Kön. 17, 6. 18, 11). Elam, im Jahr 721 von Sargon unterworfen [2]), erscheint, wie Jes. 11, 11 und in der Erinnerung Ezechiels 32, 24, so auch in dem Sargonstück Jes. 22, 6 unter den heerespflichtigen Vasallen des Assyrers. Wenn das entscheidende Ereignis dargestellt wird durch einen Zug von Reitern, Eseln und Kameelen, d. i. also nicht durch einen Heereszug, sondern durch einen von Reiterei geleiteten und getriebenen Beutezug [3]), so läßt sich für diese Schil-

---

1) Vgl. Schrader, Keilschr. u. A. T. 265, 1.

2) Schrader, Stud. u. Krit. 1872, S. 741 f.

3) Schon dieser Umstand schließt, wie überhaupt die Art der Darstellung

derung kein anschaulicherer Commentar finden, als die in ihrer Weise typische Beschreibung, in welcher der Assyrer auf dem Bellinocylinder das Resultat des Tages von Kis [1]) beschreibt: „die Wagen . . . Rosse, Waldesel, Esel und Kameele und andere Herdenthiere, welche [der Feind] auf dem Schlachtfelde gelassen, erbeuteten meine Hände“ [2]).

Jes. 21, 6—9 völlig die gewöhnliche kritische Annahme aus, daß der Prophet in Babel selbst die Ereignisse schaut, die er verkündet. Er steht auf der Prophetenwarte zu Jerusalem, vgl. Hab. 2, 1 ff.

[1]) Schrader, Keilschr., S. 220. An diese Schlacht von Kis selbst und die an dieselbe anschließende Eroberung Babylons durch Sanherib in dessen ersten Regierungsjahren bei Jes. 21 zu denken, hindert neben den oben ausgeführten Synchronismen namentlich der Umstand, daß, wie sich aus Schrader S. 218 ff. 224 f. ergibt, Sanherib von Anfang seiner Regierung an mit den Elamitern als Gegnern zu thun gehabt hat. Zwar belehrt mich Herr Professor Schrader, daß auch bei den entscheidenden Schlägen Sargons im J. 710/709 die Elamiter sich auf die Seite des Babyloniers geschlagen hatten; aber es bleibt bestehen, daß sie zuvor dem Sargon heeresphlichtig gewesen waren, und daß ihre Bindung unter diesem Könige für den Gesichtspunkt des judäischen Propheten nach Jes. 11, 11. 22, 6 eine feststehende Thatsache war, ein gegebener Factor der Weißagung. Die typische Natur der oben ausgezogenen Schilderung springt von selbst in die Augen.

[2]) Zur bequemeren Erprobung des oben Dargelegten füge ich eine Uebersetzung des schwierigen und vielgedeuteten Stückes bei. 1. Wie Windsbraut, die im Negebh daherfährt, so kommt es (nämlich das mit dem Sturmwind verglichene und verbundene, vom Sinai herschreitende Gericht, vgl. zur Wendung Hiob 37, 8; zur Sache Hiob 4, 15. 1 Kön. 19, 12. Zef. 2, 2. Hab. 3, 3 ff.) aus der Wüste, aus dem furchtbaren Lande (Kap. 30, 6. Deut. 8, 15). 2. Ein hartes Gesicht wird mir angesagt: „Der Räuber raubt und der Verwüster verwüstet -- rücke hinan, Elam; schließe ein, Medien; alle will ich hinabführen, werde ein Ende machen.“ (Alle, nämlich die drei Vorgenannten; col wie Kap. 30, 5. Die Form ânchâthâ, oder gar wie die Masorethen wollen ânchâthâ, bildet, wie bekannt, eine crux für jede Auffassung des Stückes. Im Psalmenstil oder bei Jeremia noch allenfalls erträglich, stehe ich nicht an, die Bildung ânchátha neben der Sprachfarbe unseres Stückes als eine Unform zu bezeichnen, als welche sie auch durch die Nothausflucht der Masorethen bezeichnet ist. Auch paßt die einzig mögliche Bedeutung „Seufzen“ nicht zum Verbum hischbit, welches niemals von Be-

Endlich aber gilt von der Niederlage Babels durch Sargon sofort, was als das zweite Requisit jesajanischer Autorschaft unseres Stückes aufgestellt werden mußte: daß sie für Juda und seine Propheten ein brennendes Interesse hatte. Im Anschluß an die Krankheit und Genesung Hiskia's in dessen vierzehntem Jahre hatte, wie wir oben sahen, Merodach Baladan eine Gesandtschaft an den König geschickt (2Kön. 20, 12 ff.). Daß diese Gesandtschaft

---

schwichtigung des Traurigen, sondern überall von niederschlagender Hinwegraffung des freudig, stolz, feindselig, geschäftig Bewegten gebraucht wird. Ich pungire daher ânchîthâ, vgl. Joh. 4, 11.) 3. Darum sind meine Lenden voll Krampfes, Wehen haben mich ergriffen, wie Wehen einer Gebärenden; ich krümme mich, nicht zu hören; ich bebe vom Sehen hinweg. 4. Unstet schwankt mein Herz; Schrecken hat mich verstört; die Dämmerung meiner Lust (den mit Wonneempfindung verbundenen traumhaften Zustand der prophetischen Ekstase vgl. Jer. 31, 26. Num. 24, 3. 2Kor. 12, 2.) hat er mir zu Beben gemacht. 5. „Man richtet den Tisch an, man breitet die Decke (vgl. Hitzig), man ißt, man trinkt —: auf ihr Fürsten, salbet den Schild!“ (Der Gegenstand des Angriffs der drei Gegner, auch hier noch nicht genannt, wird beim Gelage unvermuthet überfallen; der Gehörvision folgt die Gesichtvision. Beide bleiben auch im Folgenden vereinigt.) 6. Denn also sprach zu mir der Herr: „Gehe, stell den Späher auf; was er sehen wird, soll er ansagen.“ (Späher = prophetischer Seher; vgl. V. 11. Hab. 2, 1f; das Piel wie Micha 7, 4 statt des gewöhnlicheren Kal.) 7. Und er schaut einen Reiterzug: Paare von Reisigen, einen Zug von Eseln, einen Zug von Kameelen; und er horcht mit geschärftem Gehör, 8. und ruft, ein Löwe: „Auf der Warte des Herrn stehe ich immerdar des Tages, und halte Stand auf meiner Wacht alle Nächte; 9. und siehe, da kommt ein Zug von Männern, Paare von Reisigen!“ Und hob wieder an und sprach: „Gefallen, gefallen ist Babel und alle Bilder ihres Gottes hat Er zur Erde niedergebrochen!“ 10. O du mein zerdroschenes, mein auf die Tenne gelegtes Volk (s. oben), was ich von Jahve Zebaoth, dem Gott Israels, gehört habe, hab ich euch angesagt! 11. Es ruft mir zu von Seir her: Wächter, was ist's an der Nacht? Wächter, was ist's an der Nacht? 12. Der Wächter antwortet: „Es kommt Morgen und wieder Nacht; wollt ihr fragen, so fragt, kommet wieder!“

vom fernen Osten nicht aus Gründen bloßer Courtoisie, sondern aus politischen erfolgt ist, ist selbstverständlich und allgemein anerkannt. Es handelte sich um Verständigung gegenüber dem gemeinsamen Feinde, dem Assyrer. Darum zeigte Hiskia mit Freude, was ihm an Schätzen geblieben war, und sein Zeughaus: es handelte sich darum, sich als einen noch immer unverächtlichen Bundesgenossen zu erweisen. Angesehen die Entfernung zwischen Jerusalem und Babel, kann die Gesandtschaft, die die Genesung des Königs zum ostensibeln Anlaß nahm, nicht viel eher als im Jahre nach dieser Genesung, 712 eingetroffen sein. Es war die Zeit, wo nach der Brandschatzung Juda's (2 Kön. 18, 14 f.) Tartan noch in Philistäa lagerte: die assyrische Nacht (vgl. Jes. 8, 21 f.) lag auf den vorderasiatischen Gebieten (Jes. 21, 11). So mußten sich die Blicke, erregt durch die Gesandtschaft, in diesen Jahren nach Babel richten. Und eine Schreckenskunde war es für Jerusalem, von dem Propheten zu erfahren, daß Babel, von dem es Entsatz hofft, vor Sargon fällt und Juda auch weiter noch auf der Tenne liegen bleiben muß; eine finstre Botschaft für Seir, daß die Nacht noch nicht gewichen ist. Die Weißagung aber fällt, anschließend an Kap. 20, aus dem Jahre 711 in das Jahr 710, wo das entscheidende Verhängnis sich gegen Babel in Bewegung setzt.

Den literarisch-kritischen Resultaten über 2 Kön. 18—20, welche am Schluß von 1. gegeben sind, schließt sich aus 2 u. 3 der vorstehenden Bemerkungen das Weitere an, daß wir in Jes. 20—22 einen Cyclus von jesajanischen Weißagungen besitzen, welche den Jahren 713—710 angehören; so zwar, daß Kap. 22 der Zeit nach die älteste unter denselben ist, während Kap. 20, 1 bis 21, 12 den letzten beiden Jahren der Epoche angehören. Kap. 21, 13—17, aus sich selbst unbestimmbar (vgl. die Ausleger), dürfte chronologisch, wie ja seine jesajanische Herkunft unangefochten ist, nach den Umgebungen zu beurtheilen sein.

Geschichtlich aber lassen sich die vorstehenden Bemerkungen dahin resumiren, daß der Zeitraum zwischen der Eroberung Sa-

mariens (722) und der Sanherib-Invasion (701), welcher von der Bibel aus bislang bestimmterer Erkenntnis unzugänglich erschien, durch die Abschnitte 2 Kön. 18, 13—16. Kap. 20 und Jes. 20—22 wenigstens für die Jahre 713—710 in sehr wirksamer Weise ausgefüllt erscheint. So zwar, daß im Jahre 713 Sargon seinen Vesier (Tartan) gegen die Westlande aussendet; daß dieser zunächst das offene Land Juda überschwemmt und dem Könige Hiskia einen schweren Tribut abpreßt. Hiskia erkrankt im nämlichen Jahre; seine Genesung ist von außergewöhnlichen Umständen begleitet. Merodach-Baladan von Babel, Aufruhr und Krieg gegen Assur planend, sendet im folgenden Jahre 712 in ostensibler Anknüpfung an die Genesung eine Gesandtschaft nach Juda, welche mit offenen Armen empfangen wird. Das assyrische Heer, inzwischen nach Philistäa abgerückt, erobert im folgenden Jahre 711 Asdod, wovon Jesaja Anlaß nimmt, auch den Aegyptern schlimme Schläge von Assur anzukündigen. Bald darauf beginnt Merodach-Baladan den Krieg, aber die hoffenden Blicke, welche sich in Folge dessen aus Juda und den angrenzenden Ländern nach Babel richten, werden von Jesaja durch die prophetische Ankündigung der in den Jahren 710/709 erfolgenden Niederlage des Babyloniers niedergeschlagen.

Indem ich diese Bemerkungen der freundlichen Prüfung der Fachgenossen unterbreite, bedarf es kaum der Hinzufügung der Bitte, in der Scheidung derselben nach Nummern den Hinweis zu erkennen, daß ich weder allen die gleiche Evidenz, noch einen solidarischen Zusammenhang von der Art zusprechen möchte, daß, wenn an einem oder dem andern Punkte die täglich neues zu Tage fördernde Keilschriftforschung die Fragstellung verschöbe, alle damit in Frage gestellt wären.

2.

Die geschichtlichen Sabbathjahre.

Von

Ch. Ed. Caspari, Pastor in Geudertheim (Elsaß).

Die nachexilischen Juden hatten keine nationale Aera. Ihre Chronologie stützte sich auf das Regierungs- und Amtsalter der Könige und Hohenpriester und auf die Zeitrechnung ihrer jedesmaligen fremden Beherrscher. Dieser Mangel einer nationalen Chronologie ist um so auffallender, da den Juden durch das Gesetz die Grundlage einer Zeitrechnung in dem Institute der Jubel- und Sabbathjahre gegeben war. Die Jubeljahre wurden allem Anscheine nach nie gehalten; aber die Sabbathjahre fanden nach dem Exil volle Beachtung, jedoch nicht in chronologischer Beziehung. Nichtsdestoweniger können die wenigen geschichtlichen Sabbathjahre ein nichtzuverachtendes Licht auf die Geschichte der Juden werfen.

Die nachexilische Geschichte gibt Nachricht von vier Sabbathjahren. Diese sind: 1) das Jahr 150 der Seleuciden-Aera, 2) das Jahr nach der Ermordung des Hohenpriesters Simon, 3) das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes, und 4) das Jahr der Zerstörung des Tempels durch Titus.

1. Antiochus Eupator bestieg den Thron von Syrien im Jahr 149, Seleuc. (1 Makk. 6, 16). Im Jahr 150 belagerte Judas, der Makkabäer, die Akra zu Jerusalem (1 Makk. 6, 20). Der junge König dagegen belagerte Bethsur lange Zeit (Kap. 6, 31). Judas kam den Belagerten zu Hülfe, wurde aber geschlagen (Kap. 6, 31. 47). Nun ergaben sich die von Bethsur, „weil sie Mangel litten, da das Land seinen Sabbath hatte", ὅτι τὸ Σάββατον ἦν τῇ γῇ (Kap. 6, 49). Darauf belagerte der König das Heiligtum lange Zeit, so daß auch hier es an Nahrung gebrach, wegen des obwaltenden Sabbathjahres, διὰ τὸ ἕβδομον ἔτος εἶναι (Kap. 6, 52. 53). Dieses

begab sich alles im Jahre 150; denn die Ereignisse des Jahres 149 sind Kap. 6, 1—16, und diejenigen des Jahres 151 sind Kap. 7, 1 ff. beschrieben. Das Jahr 150 war also das Sabbathjahr. Mit diesen Angaben des ersten Buches der Makkabäer stimmt fast wörtlich der Bericht des Josephus (Antiq. XII, 9) überein. Die Begebenheiten gehören auch nach ihm in das Jahr 150 Seleuc. (XII, 9, 3); den Mangel, den die Belagerten im Heiligtum litten, schreibt er dem Sabbathjahre zu: *τῆς γῆς ἐκείνῳ τῷ ἔτει μὴ γεωργηθείσης — — διὰ τὸ εἶναι τὸ ἕβδομον ἔτος.* (XII, 9, 5). Mit diesen zwei übereinstimmenden Berichten ist 2 Makk. 13, 1 im Widerspruche, wo anstatt 150 das Datum 149 steht. In diesem Buche waltet aber offenbar eine chronologische Confusion ob, da Kap. 11, 33 die königliche Bestätigung der Capitulation des Heiligtums gar in das Jahr 148 verlegt wird, obwol sie in Folge des Kap. 13, 1 Erzählten statthatte. Die Zeitangabe des ersten Makkabäerbuches und des Josephus muß als die wahre gelten und das Jahr 150 Seleuc. das Sabbathjahr sein. Die Epoche der Seleucidenära ist October oder Tischri 312 v. Chr., 442 Roms. Das Operationsjahr, oder Jahr Null ist somit October 313 bis October 312; das Jahr 150 ist 312—150 = 163, das heißt October 163 bis October 162. Dieses ist das Sabbathjahr. Einige Chronologen meinen, das Sabbathjahr sei 164/163 gewesen, weil sich dadurch der Mangel im Jahre 150 besser erklärt. Jedoch sagen beide Berichte auf's bestimmteste, das Jahr 150 selbst sei das Sabbathjahr gewesen: *ἐκείνῳ τῷ ἔτει — τὸ ἕβδομον ἔτος.* Uebrigens erklärt sich der Mangel im Sabbathjahr selbst durch die Thatsache, daß jeder Ackersmann für zwei Jahre Vorrath für sich behielt, und somit die öffentlichen Märkte und Magazine weniger versorgt wurden, und also der Mangel unmittelbar nach der Ernte des sechsten Jahres fühlbar wurde.

2. Nach 1 Makk. 16, 14 wurde der Hohepriester Simon durch seinen Schwiegersohn Ptolemäus zu Jericho ermordet im Jahre 177, im 11. Monate, dem Schebat. Hier ist zu bemerken, daß, obgleich Tischrijahre gemeint sind, nach echt-jüdischer Art dennoch die Monate vom Nisan aus gezählt sind. In diesem Sinne ist Schebat der 11. Monat; von Tischri aus ist er der 5te, unserem

Februar entsprechend. Mit der Ermordung Simons schließt sich das erste Buch der Makkabäer ab. Josephus hingegen, welcher (Antiq. XIII, 7, 4) obige Geschichte gleichlautend erzählt, berichtet (XIII, 8, 1) weiter: Hyrkan habe den Mörder seines Vaters lange Zeit in der Veste Dagon belagert, sei aber endlich unverrichteter Sache abgezogen, weil unterdes das Sabbathjahr angebrochen war, während dessen den Juden ruhig zu sein ziemte: *ἐλκομένης δὲ οὕτως εἰς χρόνον τῆς πολιορκίας, ἐνίσταται τὸ ἔτος ἐκεῖνο, καθ' ὃ συμβαίνει τοῖς Ἰουδαίοις ἀργεῖν κατὰ δὲ ἑπτὰ ἔτη τοῦτο παρατηροῦσι.* Also, das Anbrechen des Sabbathjahres machte der Belagerung ein Ende. Dieses Sabbathjahr war somit nicht 177, das Jahr der Ermordung Simeons, sondern das darauf folgende, das Jahr 178. Die Ermordung geschah im fünften Monat des Tischrijahres; die folgenden sieben Monate wurden verwendet, zuerst zu der Einsetzung Hyrkans in das Amt und Erbe, und dann zur Belagerung, welche in die Länge sich zog, da Hyrkans Mutter in der Gewalt des Ptolemäus war. Da das Jahr 150 ein Sabbathjahr, so ist nach vier Jahrwochen, oder nach $4 \times 7 = 28$ Jahren $150 + 28$ wirklich $= 178$. Das Sabbathjahr entspricht dem Jahre Oct. 135 bis Oct. 134 v. Chr. Es muß jedoch bemerkt werden, daß nur im ersten Buch der Makkabäer als Todesjahr Simons das Jahr 177 angegeben ist; Josephus hat dieses Datum nicht; aber Antiq. XIII, 8, 2 verlegt er den Anfang der Regierung Hyrkans, des unmittelbaren Nachfolgers Simons, in die 162. Olympiade. Diese aber reicht von Juli 132 bis Juli 128 v. Chr. oder Seleuc. 181 bis 184. Hiemit wären wir weit von 177! Jedoch in derselben Stelle wird das Antrittsjahr Hyrkans in das vierte Regierungsjahr des Antiochus Sidetes verlegt, welcher Nachfolger Tryphons war, der von 171 an drei Jahre regierte; das wären die Jahre 171, 172, 173; vier Jahre des Sidetes hinzugerechnet, gibt aber 177 für Hyrkans Antritt oder Simons Tod. Ferner heißt es (Antiq. XIII, 7, 4), Simon sei im achten Jahre seiner Regierung umgekommen, deren Anfang (Antiq. XIII, 6, 7) in's 170. Jahr Seleuc. verlegt ist. Dies gibt, das Anfangsjahr mitgerechnet, abermals 177. Die Olympiade 162 ist somit ein Irrtum, und ist 161 zu lesen, und

bleibt als Todesjahr Simons das Jahr 177 und als Sabbathjahr 178, das 4te nach 150.

3. Das dritte geschichtliche Sabbathjahr ist das Jahr der Belagerung und Eroberung Jerusalems durch Herodes. Josephus sagt (Antiq. XIV, 16, 4) zur Zeitbestimmung dieses Ereignisses: Dieser Unfall traf Jerusalem unter dem Consulat von Marcus Agrippa und Caninius Gallus, während der 185. Olympiade, im dritten Monate, am Versöhnungsfeste, als Wiederholung des Schicksals, welches die Juden durch Pompejus erlitten, Tag für Tag, nach Verlauf von 27 Jahren. (*Τοῦτο τὸ πάθος συνέβη τῇ Ἱεροσολυμιτῶν πόλει, ὑπατεύοντος ἐν Ῥώμῃ Μάρκου Ἀγρίππα καὶ Κανινίου Γάλλου, ἐπὶ τῆς πέμπτης, καὶ ὀγδοηκοστῆς καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπίαδος, τῷ τρίτῳ μηνί, τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας, ὥσπερ ἐκ περιτροπῆς τῆς γενομένης ἐπὶ Πομπηΐου τοῖς Ἰουδαίοις συμφορᾶς. καὶ γὰρ ὑπ' ἐκείνου τῇ αὐτῇ ἑάλωσαν ἡμέρᾳ, μετὰ ἔτη εἰκοσιεπτά.*) Dazu kommt noch die Meldung, daß die Belagerten Mangel litten, weil es ein Sabbathjahr war, *τὸ γὰρ ἑβδοματικὸν ἐνιαυτὸν συνέβη κατὰ ταυτὸν εἶναι* (Antiq. XIV, 16, 2 und XVII, 2). Halten wir uns vorderhand an die letzteren Angaben. Nach Antiq. XIV, 1, 3 eroberte Pompejus Jerusalem unter dem Consulate C. Antonius und Marcus Tullius Cicero, das ist ohne Widerrede das Jahr Roms 191, d. i. 63 v. Chr.; 27 Jahre später ist 691 + 27 = 718 R.; 63 — 27 = 36 v. Chr. Zählen wir zu dem oben als Sabbathjahr erkannten Jahr 150. Seleuc. oder Tischri 163/162 v. Chr. 18 Jahrwochen, oder 126 Jahre, so ergibt sich 163/162 — 126 = 37/36; mit andern Worten, das Jahr Tischri oder October 37 bis October 36 ist ein Sabbathjahr. Die andern chronologischen Angaben des Josephus werden weiter unten beurtheilt werden. Bestimmen wir vorerst den Tag der Eroberung Jerusalems durch Herodes. Den Tag der zweimaligen Eroberung nennt Josephus *ἡ ἑορτὴ τῆς νηστείας*, das ist das Versöhnungsfest. Wieseler u. a. sind aber der Meinung, es sei nicht das große Versöhnungsfest gemeint, sondern ein für die zwei Tag für Tag sich wiederholenden Unglücksfälle besonders bestimmter Fasttag, indem *τῷ τρίτῳ μηνὶ* sich nicht auf die Dauer

der Belagerung beziehe, sondern den 3. Monat vom Nisan aus bedeute, die den Monat Sivan (Juni). Jedoch beweist eine nähere Prüfung des Berichtes des Josephus, daß diese Ansicht unbegründet ist [1]). Antiq. XIV, 15, 14 lesen wir, daß Herodes am Ende des Winters, *λήξαντος δὲ τοῦ χειμῶνος*, mit seinem Heere in die Nähe von Jerusalem zog und dort sein Lager aufschlug; darauf lagerte er vor den Mauern, in der Absicht, die Belagerung zu vollführen, *προσβαλεῖν διεγνωκὼς* (also vorderhand zur bloßen Blokade), und begab sich dann nach Samaria, die Marianne zu ehelichen. Nach der Hochzeit (XIV, 16, 1) begann er die eigentliche Belagerung; es war aber Sommer, *θέρος τε γὰρ ἦν*, als man die Belagerungswerke zurichtete (XIV, 16, 2). Also der Anfang der Belagerung geschah im Sommer, während Sivan, in dem sie, der Hypothese nach, endigte, noch ein Frühlingsmonat ist! Die im Sommer anhebende Belagerung währte drei Monate (die Blokade mitgerechnet, 5 Monate; Bell. 1, 8, 1). Durch Störung des Passah hätte Herodes alle Juden beleidigt; er begann somit die Blokade nach Passah, etwa anfangs Mai; zwei Monate später, anfangs Juli, begann die Belagerung, welche drei Monate währte, also bis Anfang October, oder bis zu dem Versöhnungsfeste. Wenn die Aussage bei Josephus Wahrheit ist, daß die Juden während der Belagerung Mangel litten des Sabbathjahres wegen, so kann die Belagerung nur im Jahr 36 v. Chr. stattgehabt haben, und nicht im Jahr 37; denn in diesem letzteren Jahre fieng das Sabbathjahr erst im October an, konnte also nicht im vorhergehenden Sommer Mangel verursachen, da im Frühjahr Ernte war. Josephus sagt ja nicht, daß in jenem Sommer das Sabbathjahr bevorstand, sondern daß es schon da war, *συνέβη κατὰ ταυτὸν εἶναι*. Ob die anderen chronologischen Sätze des Josephus hiemit in Einklang zu bringen seien oder nicht, soll weiter unten besprochen werden. Hier genüge, zu erklären, daß aus dem obwaltenden Sabbathjahre folgt, daß Jerusalem im October 36 v. Chr. durch Herodes erobert wurde.

[1]) Der Beweis, daß *ἑορτὴ τῆς νηστείας* das Versöhnungsfest sei, findet sich eingehend in meiner Chronologisch-geographischen Einleitung in das Leben J. Ch., S. 18 ff.

4. Das vierte geschichtliche Sabbathjahr ist das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Titus. Das Sabbathjahr 150 Seleuc. oder 163/162 v. Chr. ist das Jahr Roms October 591 bis October 592; zählen wir 33 Jahrwochen hinzu, so haben wir 33 $\times 7 = 231 + 591 = 822$; also war October 822 bis October 823 R. oder October 69 bis October 70 n. Chr. ein Sabbathjahr. Der Tempel wurde am 10. Lous (Ab), dem 11. Monat des Tischrijahres, zerstört, also am Ende des Sabbathjahres, 70 n. Chr. Josephus schweigt darüber, aber die jüdische Tradition spricht es aus. In Seder Olam Rabba XXX und andern talmudischen Stellen sagt R. Jose: „Gleich wie der erste Tempel zerstört wurde am Ende des Sabbath und am Ende des Sabbathjahres — — ebenso war es mit dem zweiten Tempel.“ [1]) Die Worte, welche hier „am Ende des Sabbathjahres“ übersetzt sind, lauten במוצאי ש. Einige übersetzen sie durch: „am Tag nach dem Sabbath“ — „im Jahr nach dem Sabbath“. Jedoch bedeutet das Wort 4 Mos. 33, 2 „Ausgang“; kann also auch hier Ausgang, Ende des Sabbathjahres bedeuten. Wenn obiges Mozaë Schbiith hier wirklich „das Jahr nach dem Sabbathjahr“ bedeutete, so wäre nicht 69/70, sondern 68/69 das Sabbathjahr gewesen; dann müßten alle obigen Sabbathjahre um ein Jahr früher gesetzt werden, was besonders mit Nr. 2 unmöglich ist.

Das oben besprochene dritte geschichtliche Sabbathjahr, das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes, ist als das Jahr 36 bestimmt worden, auf die Angabe des Josephus hin, die Thatsache sei 27 nach der Einnahme der Stadt durch Pompejus und in einem Sabbathjahre geschehen. Aber es sind diese nicht die einzigen chronologischen Angaben. Das angegebene Consulat M. Agrippa und Canin. Gallus ist nicht das 27ste sondern das 26ste nach demjenigen von Antonius und Cicero, und führt nicht in das Jahr 36, sondern 37. Die angegebene 185. Olympiade reicht streng genommen vom Juli 40 bis Juli 36, und October 36 gehört in

---

[1]) Den Text und weitere Ausführung siehe meine „Einleitung“, S. 22.

die 186. Olympiade; also auch hier ist eher an 37 als an 36 zu denken, es sei denn, was wahrscheinlich, daß Josephus die Olympiade mit Tischri beginnt; dann ist auch 36 möglich. Dann sagt Josephus (Antiq. XIV, 15, 14), das Jahr der Eroberung sei das dritte gewesen nach der Ernennung des Herodes durch den Senat, welche in den letzten Tagen des Jahres 40 oder in den ersten Tagen von 39 geschah; 3 Jahre nachher wäre 37 und nicht 36. Wir haben also zwei Angaben, welche bestimmt auf das Jahr 36, und zwei andere, die ebenso bestimmt auf 37 weisen; hier läßt sich nichts ausgleichen, wir müssen wählen. Gewöhnlich nimmt man als Entscheidungsgrund das Consulat an und optirt für 37. Da, wo Josephus eine Thatsache erzählt, welche ein Stück römischer Geschichte ist, das er einem römischen Autoren entnehmen konnte, und somit die Zeitbestimmung durch das Consulat vorfand, da ist dieses Consulat bindend. So verhält es sich mit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus. Anders verhält es sich mit Thatsachen rein jüdischer Natur; hier sind Consulat und Olympiade nicht durch die Quellen gegeben, sondern durch Josephus berechnet. Die Geschichte des Handels des Herodes mit seinem Volke fand gewiß Josephus in keinem römischen Geschichtswerke, und noch weniger eine Zeitbestimmung. Es muß doch einleuchten, daß die echt jüdische chronologische Angabe des auf die Begebenheiten einwirkenden Sabbathjahres und die 27 Jahre das Ursprüngliche sind, das Josephus nicht erfinden konnte, sondern in nationalen Quellen und dem Volksbewußtsein vorfand. Diese dem Juden höchst wichtige Thatsache sollte nun in den Synchronismus der Weltgeschichte eingereiht werden; dazu berechnete Josephus das Consulat und beging den Fehler, das Consulat des Jahres der Eroberung des Pompejus mitzuzählen, so daß er nicht auf das 27ste, das er suchte, sondern auf das 26ste fiel; somit traf er auch die falsche Olympiade; dadurch auch kommt eine Reihe falscher Zeitbestimmungen in Herodes' Geschichte, z. B. die Aussage, Herodes habe 3 Jahre nach seiner Ernennung durch den Senat Jerusalem erobert, während es nahezu 4 Jahre waren. Antiq. XV, 11, 1 sagt Josephus, Herodes habe den Bau des Tempels in seinem 18. Regierungsjahr begonnen; de Bello I, 21, 1 steht: im 15. Jahr. Der An-

fang des Tempelbaues aber geschah im Jahre 20 v. Chr. Nun ist das Einfachste und Natürlichste, anzunehmen, das eine Mal rechne Josephus von der Eroberung Jerusalems aus, das andere Mal von der Ernennung durch den Senat. Von Ende 40 oder Anfang 39 bis Anfang 20 sind 19 Jahre, und von Ende 36 bis Anfang 20 sind 15 Jahre. Diejenigen aber, welche 37 v. Chr. als das Jahr der Eroberung nehmen, müssen die Zahl 15 ganz verwerfen und annehmen, Joseph habe sich um 3 Jahre geirrt!

Wenn ich daher in meiner „Chronologisch-geographischen Einleitung in das Leben Jesu Christi", S. 15 ff. das Jahr 718 R., 36 v. Chr. [1]), als das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes setzte, so geschah es aus triftigen Gründen, und doch bin ich gerade in dieser Beziehung heftig angegriffen worden. Für das Jahr 37, des Consulats wegen, stehen ein: Rösch, in der Beurtheilung meines Buches in den Stud. u. Krit. 1870, S. 357 ff.; Sevin, „Chronologie des Lebens Jesu", welcher Röschs Kritik verwerthet, und Schürer, „Neutestamentliche Zeitgeschichte", welcher zum Schlusse kommt, ein beträchtlicher Theil meiner chronologischen Ansätze sei verfehlt. Der billige Leser fälle darüber sein Urtheil.

Obgleich die Geschichte ausdrücklich nur von den besprochenen vier Sabbathjahren Nachricht gibt, so läßt sich der Einfluß dieses Institutes auch sonst noch in der Geschichte der Juden verspüren. Das Jahr des Census des Quirinius, 617 n. Chr., war ein Sabbathjahr. Ein solches Zusammentreffen darf nicht als Zufall angesehen werden; der Weisheit der römischen Regierung ist zuzumuthen, daß sie die zeitraubende Operation des Census in Judäa auf Sabbathjahre verlegte. Es ist bekannt, daß Tertullian öfters auf den Census sich beruft, zum Beweise, daß Maria davidischen Geschlechtes war: Atquin hinc magis Christum intelligere debes ex David deputatum carnali genere, ob Mariae virginis censum (adv. Marcion. III, 20). Eundem ex genere David secundum Mariae Censum (ibid. IV, 1). Fuit autem de patria Bethlehem et de domo David, sicut apud Romanos in censu

---

1) Daß dort S. 21 unten 39 v. Chr. ein Druckfehler sei und 36 zu setzen, beweist die richtige Zahl 718 R.

descripta est Maria, ex qua nascitur Christus (adv. Judaeos IX). De Censu denique Augusti, quem testem fidelissimum dominicae nativitatis romana Archiva custodiunt (adv. Marc. IV, 7). Sed et Census constat actos sub Augusto nunc in Judaeum (? sic) per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent (ibid. IV, 19). Wenn Tertullian den Census nicht nach der gewöhnlichen Interpretation von Luk. 2, 2 dem Quirinius, sondern dem Saturnin zuschreibt, so läßt sich diese Thatsache wohl anders nicht erklären, als daß er die Censusacten eingesehen und sich überzeugt hat, daß Jesus nicht während des quirinischen, sondern saturninischen Census geboren ward. Sentius Saturninus aber war Praeses Syriae von 9 bis 6 v. Chr., und das Jahr 9/8 v. Chr. war ein Sabbathjahr!

Gegen diese Darstellung der Sabbathjahre läßt sich wol nichts einwenden, so lange zugegeben wird, daß das 150. Jahr Seleuc. (1 Makk. 6, 20) Tischri 312 zur Epoche habe.

Diese Voraussetzung aber bestreitet Wieseler in seinen Schriften über die Chronologie und insbesondere in seinen „Beiträgen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte", in Stud. u. Krit. 1875. III. S. 516 ff. Nach ihm hat die Zeitrechnung des zweiten Makkabäerbuches zur Epoche Tischri 312, das erste Makkabäerbuch aber den 1. Thebet, oder Januar dieses Jahres; so daß die gleichnamigen Jahre von 1 und 2 Makk. nur die Monate Tischri, Marcheswan und Chislev gemeinschaftlich haben, sonst aber durchweg 1 Makk. ein späteres Datum hat. So wahrscheinlich aber der verehrte Verfasser seine Hypothese darzustellen weiß, so scheitert sie nichtsdestoweniger am Jahr 151 Seleuc. (1 Makk. 7, 1 und 2 Makk. 14, 4). Wir könnten mit dem Verfasser darüber rechten, daß 2 Makk. 14, 1 noch in das Jahr 150 gehöre: doch ist dieses ohne Bedeutung. Setzen wir voraus, wie Wieseler will, die Epoche der Jahre von 1 Makk. sei 1. Thebet; setzen wir sogar voraus, Demetrius sei schon im Januar des Jahres 151 nach Antiochien gekommen, so wird es dennoch rein unmöglich sein, alles 1 Makk. 7, 1—39 Berichtete in dem kurzen Zeitraum vom 1. Thebet bis zum 13. Adar, das ist in 43 Tagen oder, wenn sogar ein Veadar vorauszusetzen wäre, in 72 Tagen unterzubringen: Reise des Alcy-

mus nach Antiochien, Zug des Bacchides vor Jeruſalem und Rückkehr, Ankunft des Nikanor und Schlacht am 13. Adar 151 [1]) (denn das Jahr 152 wird nur erſt 9, 3 genannt). Für alle dieſe Thatſachen bleibt nur Raum, wenn das Jahr 151 mit Tiſchri ſeinen Anfang nahm. Es wird alſo wol nichts übrig bleiben, als der Chronologie von 1 Makk. den Vorzug zu geben und ſomit die Sabbathjahre zu beſtimmen, wie wir oben thun. Wieſeler ſcheint uns ein zu großes Gewicht auf die Angabe des Talmud zu legen, welcher behauptet, der Tempel ſei ein Jahr nach dem Sabbathjahr zerſtört worden. Daß מוצאי in dieſem Sinne gebraucht wird, iſt ſicher; daß der Ausdruck nur in dieſem Sinne gebraucht werde, müßte noch bewieſen werden. Jedoch ſei es, daß der Talmud wirklich ſagen wolle: der Tempel ſei an einem Sonntage und im erſten Jahr einer neuen Jahrwoche zerſtört worden, ſo bleibt immer die Glaubwürdigkeit der Ausſage kritiſch zu prüfen. Nun muß zugegeben werden, daß die Angabe unwahr ſei, der erſte und der zweite Tempel ſei am 9. Ab zerſtört. Iſt aber dieſe Angabe falſch, ſo iſt die andere zweifelhaft und läßt ſich auf dieſelbe nicht ein chronologiſches Syſtem bauen, wodurch anderweitige ſichere Zeitbeſtimmungen umgeſtoßen werden. Es bleibt alſo 150 Seleuc. = Tiſchri 163/164 v. Chr. ein Sabbathjahr.

---

1) Das Datum des 13. Adar 1 Makk. 7, 43 zeugt noch aus einem andern Grunde gegen Wieſeler. Es iſt oben bemerkt, daß nach ihm das gleichnamige Jahr der Makkabäerbücher nur die Monate Tiſchri, Marcheswan und Chisleu gemeinſchaftlich hat. Der Monat Adar des Jahres 151 von 1 Makk. müßte in 2 Makk. in das Jahr 150 gehören. Da aber beide Bücher 151 haben, ſo folgt, daß Wieſelers Annahme einer verſchiedenen Epoche nicht haltbar iſt.

Recenſionen.

1.

Geſchichte des Materialismus und Kritik ſeiner Bedeutung in der Gegenwart von **Friedrich Albert Lange.** 2. Aufl. Bd. I: XIV u. 343 SS. Bd. II: XIV u. 573 SS. Iſerlohn, Bädeker, 1873 u. 1875.

Der Materialismus beſchäftigt ſich gegenwärtig ſo eifrig auch mit der religiöſen Frage, und zwar keineswegs bloß im Sinne der Verneinung, daß es als Aufgabe einer theologiſchen Zeitſchrift erſcheint, auch einmal über die Stellung zu Religion und Chriſtentum Bericht zu erſtatten, welche diejenigen Anhänger des Materialismus einnehmen, die bereit ſind, der Religion eine bleibende Stelle in der Menſchheit einzuräumen. Lange's Geſchichte des Materialismus iſt wol dasjenige Werk, an welches ein ſolcher Bericht am ſachgemäßeſten anknüpft. Es iſt mit Geiſt und Wärme, mit gründlicher Kenntnis und philoſophiſcher Schulung geſchrieben und bewegt ſich, einige Burſchikoſitäten da, wo der Verfaſſer beſonders warm wird, abgerechnet, in durchaus edler, Achtung und Beachtung gebietender Haltung.

Unter der Form einer „Geſchichte" des Materialismus verfolgt das Werk eine ſehr beſtimmte, über den Zweck einer bloß geſchichtlichen Darſtellung weit hinausgehende principielle Tendenz, die Tendenz, nachzuweiſen, daß einerſeits der Materialismus das

einzige berechtigte Princip des Forschens in der Welt der Wirklichkeiten sei, daß anderseits aber auch das Ideale im Menschen mit ebenso viel Recht Befriedigung verlange, wie der Trieb, die Welt des Wirklichen zu erkennen, und daß diese idealen Triebe ihre Befriedigung finden durch die Schöpfungen der philosophischen Speculation, der Kunst und der Religion, sofern diese dem Menschen ein Bild der an und für sich transcendenten und unerkennbaren Wahrheit in der Form der Dichtung darbieten. Indem der Verfasser diesen Standpunkt, den er einnimmt, als einen solchen hinstellt, der durch die geschichtliche Entwicklung des Materialismus sich ganz von selbst ergebe, so gewinnt er für denselben das ganze Gewicht einer historischen, durch Jahrtausende hindurch sich aufbauenden und verstärkenden Unterlage. Er selbst ist im vergangenen Jahre nach kaum vollendeter zweiter Auflage seines Werkes durch den Tod von seiner Arbeit abgerufen worden, und es wird sich nun fragen, ob seine Gedanken Jünger finden, welche an ihnen anknüpfen und weiter bauen. Wir zweifeln keinen Augenblick daran; sie werden in den Reihen der Materialisten und philosophischen Skeptiker stets die beachtenswertheste Gruppe bilden. Aber auch daran zweifeln wir nicht, daß in diesen Reihen die Zahl derer größer sein und mehr Echo finden wird, welche zu der Religion und dem Christentum eine radicalere Stellung einnehmen, und noch weniger daran, daß die Religion eine festere Basis hat als diejenige ist, welche Lange ihr zuweist.

Die Lectüre des Werks wird zum geistigen Genuß nicht nur durch die Fülle und Anziehungskraft des reichen naturwissenschaftlichen, culturgeschichtlichen und philosophischen Stoffs, den der Verfasser in stets geistvoller und anregender Weise beherrscht und seinen Ideen dienstbar macht, sondern auch durch die Uebersichtlichkeit seiner Anlage. Es zerlegt die Geschichte des Materialismus in zwei Hälften, deren Wendepunkt durch Kant gebildet wird. So gibt uns das erste Buch die Geschichte des Materialismus bis auf Kant, das zweite die Geschichte des Materialismus seit Kant.

Das erste Buch zerfällt in vier Abschnitte. Der erste behandelt die Geschichte des Materialismus im Altertum. Der theoretische Materialismus eines Demokrit, Empedokles, der

ethische eines Aristipp, die Weiterbildung des theoretischen Materialismus durch Epikur und Lucrez bilden die Höhenpunkte der Darstellung; dazwischen hinein erhält die idealistische Reaction gegen den Materialismus durch Sokrates, Plato und Aristoteles eine lichtvolle Schilderung. Der zweite Abschnitt trägt die Ueberschrift: die Uebergangszeit, und umfaßt das ganze Mittelalter und den Beginn der Neuzeit bis zu Giordano Bruno, Baco von Verulam und Descartes. Zuerst redet er von der Stellung der monotheistischen Religionen zum Materialismus, von denen Judentum und Christentum sich in schroffen Gegensatz zum Materialismus stellen, während ihm der Mohammedanismus sowol durch seine bald abstract formalistische, bald naturalistische Philosophie (man denke an Averroes) als durch seine mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschungen günstiger war. Sodann führt er uns die Scholastik vor, welche, beherrscht von den aristotelischen Begriffen über das Verhältnis von Stoff und Form, zur Würdigung einer materialistischen Betrachtungsweise der Dinge unfähig blieb, im Nominalismus aber wenigstens einem Empirismus vorarbeitete. Endlich schildert er die Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaften. Der dritte Abschnitt führt uns den Materialismus des 17. Jahrhunderts vor Augen. Gassendi, Hobbes, Boyle, Newton, dessen Methode und Forschungsresultate bei einer Geschichte des Materialismus nicht übergangen werden können, so diametral er in seinen Ueberzeugungen dem Materialismus entgegensteht, Locke und Toland werden uns vorgeführt. Der vierte Abschnitt, welcher den Materialismus des 18. Jahrhunderts schildert, ist der Natur der Sache nach besonders eingehend behandelt. England und namentlich Frankreich waren damals der classische Boden des Materialismus. Wir dürfen nur an Hartley, Priestley, Pierre Bayle, Diderot, Robinet, de la Mettrie, Baron v. Holbachs System der Natur, Cabanis und die ganze literarische Bewegung erinnern, welche der französischen Revolution vorangieng. Der Abschnitt schließt mit einer Geschichte der Reaction gegen den Materialismus in Deutschland und führt uns die Philosophie eines Leibniz, Wolf und

den deutschen Spinozismus vor, welch letzterer Gelegenheit gibt, auch Goethe und seine Bedeutung für die Wissenschaft in das geschichtliche Referat hereinzuziehen.

Auf das eigentliche Gebiet der Fragen, welche die Gegenwart in Bewegung setzen, führt uns das zweite Buch, welches die Geschichte des Materialismus seit Kant enthält. Vier Abschnitte behandeln zuerst die neuere Philosophie, von Hume und Kant eingeleitet und auf materialistischen Bahnen von Feuerbach, Max Stirner, Büchner, Moleschott und Czolbe weitergeführt, sodann die Naturwissenschaften, und zwar diese wiederum in zwei Abschnitten, zuerst nach ihren allgemeineren Problemen: der Postulirung materialistischer Principien für die exacte Forschung überhaupt, für die Untersuchung des Verhältnisses von Kraft und Stoff, für die naturwissenschaftliche Kosmogonie und für die Erklärung der Entstehung der Arten; sodann nach ihren anthropologischen Problemen: der Stellung des Menschen zur Thierwelt, dem Verhältnis von Gehirn und Seele, der naturwissenschaftlichen Psychologie der Sinnesorgane. Der letzte Abschnitt behandelt den ethischen Materialismus und die Religion und schildert schließlich in beredten Worten die Stellung, welche der Verfasser selbst zur religiösen Frage einnimmt.

Es liegt außerhalb der Aufgaben einer theologischen Zeitschrift, die reichhaltigen Ausführungen über all' die philosophischen, naturwissenschaftlichen, socialen und ethischen Fragen, die hier in Betracht kommen, in Zustimmung oder Abwehr zu reproduciren, so nahe auch die Versuchung zu beidem läge. [1]) Wir werden uns begnügen müssen, auf den ganzen Standpunkt des Verfassers hinzuweisen und nur die Stellung, die er der Religion einräumt, etwas ausführlicher zu besprechen.

Da ist es nun schon in dem geschichtlichen Ueberblick, den uns das erste Buch gibt, charakteristisch, mit welcher Vorliebe er in den

---

[1]) In einer selbständigen Schrift, die seit dem Niederschreiben des obigen Referates entstanden ist, hatte ich Anlaß, auf solche weitere Probleme und die Lösungsversuche Lange's einzugehen. Sie führt den Titel: „Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral" (Stuttgart, Paul Moser, 1876).

Koryphäen des Materialismus, einem Demokrit, Empedokles, Epikur und Lucrez die eigentlichen Förderer wissenschaftlichen Forschens und Wissens nachzuweisen sucht, dagegen in den philosophischen Vertretern einer idealen Weltanschauung, einem Plato und Aristoteles, zwar die wohlberechtigten Verteidiger des idealen Zugs in der Menschheit anerkennt, ihrem wissenschaftlichen Einfluß aber mehr Hemmung als Förderung des Forschens und Wissens zuschreibt. Indem ihre Methode der Speculation durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch den Anspruch auf metaphysische Wahrheit erhoben habe, so habe sie nur der speculativen Dichtung das Uebergewicht über die Erforschung des Wirklichen verschafft. Es ist ein charakteristisches Zeichen der Zeit, daß gerade dieser Versuch, in der Werthschätzung der Männer der Wissenschaft einen Demokrit und Lucrez an die Stelle eines Plato und Aristoteles zu setzen, in manchen tonangebenden Geistern der Gegenwart starken Widerhall findet. Tyndall z. B., der sich überhaupt „Lange's Geschichte des Materialismus nach Buchstaben und Geist gleich sehr verpflichtet" fühlt, stimmt in dem bekannten Vortrag, den er auf der Versammlung der British Association zu Belfast im Jahre 1874 über den Materialismus in England hielt, dieser Werthgruppirung der genannten Philosophen vollständig bei. Wenn dieses Streben keine andere Absicht und keinen anderen Erfolg hat als den, das empirische Forschen von den Hemmungen aller und jeder alter und neuer Schultheorie zu befreien, so können wir es als den wohlberechtigten, wenn auch einseitigen Ausdruck für die nothwendige Gegenströmung gegen die Gelüste einseitig speculativer oder mystischer Weltconstructionen und als Ausdruck für den überall, auch auf philosophischem Gebiet heilsamen Grundsatz audiatur et altera pars nur willkommen heißen. Sollte es aber dahin führen, daß diejenige philosophische Gedankenströmung, die von den Namen eines Plato oder Aristoteles ihre Signatur hat, allgemein und bleibend von der Gedankenströmung, die von einem Demokrit ihren Anfang nimmt, verdrängt oder auch nur verdunkelt würde, so wäre uns das ein bedenkliches und betrübendes Zeichen von der Abnahme des idealen Zugs in den Stimmführern der Wissenschaft.

Entscheidend für die Kennzeichnung der Stellung, die Lange zu den letzten und höchsten Problemen der Wissenschaft und der Religion einnimmt, ist sein zweites Buch. In diesem geht er zunächst ganz in den Spuren Kants. Indem er nun aber Kants Analyse der Erkenntnistheorie bis in ihre letzten Consequenzen weiterzuführen sucht, so stößt er überall auf das Ding an sich als auf eine nicht nur jenseits aller Erfahrung, sondern auch jenseits aller Möglichkeit der Erfahrung liegende intelligible Welt, zu der er nirgends eine Brücke mehr findet, weder in den Kant'schen Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, noch im kategorischen Imperativ und der Welt des sittlichen Wollens, noch überhaupt in irgend einer Idee. Alles, sowol die empirische Welt als die Welt der Ideen, löst sich ihm in eine Welt der Erscheinungen auf, und der Mittelpunkt und Ausgangspunkt dieser Erscheinungen ist ihm die menschliche Organisation. Auf diese führt er alle Formen nicht nur der Anschauung, sondern auch des Denkens, auch das Causalitätsgesetz (Bd. II, S. 45), auch das Leben in den Ideen zurück. Aber diese Organe, mit denen wir wahrnehmen, denken wollen, Ideen haben, seien selbst nur Erscheinung und geben uns keine andere Basis der Gewißheit als die, daß wir so wahrnehmen, denken, wollen, Ideen haben ꝛc., das Ding an sich bleibe uns ewig verborgen und sei und bleibe nichts anderes als ein Grenzbegriff unseres Wissens.

Eben damit sind wir aber auch mit unserem Wissen ganz und ausschließlich auf die Welt der Erscheinungen angewiesen. Die Welt der Dinge an sich, die intelligible Welt bleibt für uns in aller und jeder Beziehung ein transcendentes Ideal, dem wir uns nur auf dem Weg der Sehnsucht und in der Form der Dichtung nahen können. Unserem Erkennen und Wissen aber bleibt nur die Welt der Erscheinungen, die „Wirklichkeit", übrig, und diese vermögen wir nach keiner anderen Methode zu erkennen als nach der des Materialismus oder, concret ausgedrückt, unter den Voraussetzungen der Atomentheorie und der mechanischen Weltanschauung. Zwar findet auch dieses Erkennen nicht bloß an dem Grenzbegriff des Dings an sich, sondern schon innerhalb der Welt des Wirklichen seine Schranken: die Art, wie der äußere Vorgang der

Nervenimpulse zugleich ein Inneres ist für das denkende Subject, bleibt uns unerklärlich (Bd. II, S. 375); das Räthsel, wie aus der Vielheit der Atombewegungen die Einheit des psychischen Bildes entsteht, bleibt unlösbar (Bd. II, S. 418). Allein je wissenschaftlicher man die Erscheinungen des psychischen und des physischen Lebens verfolge, desto klarer stelle sich heraus, daß auch das psychische Leben seine physische Grundlage habe. So führen alle Untersuchungen über das Gehirn zu der Ueberzeugung, daß das Elementare in den psychischen Functionen nichts anderes sein könne als das physiologisch Elementare (Bd. II, S. 369). So seien unsere Sinnesorgane Abstractionsapparate, die uns nur ein einseitiges Bild der Wahrheit geben: hieraus sei zu schließen, daß es sich mit unserer Abstraction im Denken vermuthlich ebenso verhalte (Bd. II, S. 422). Es bleibe daher dennoch der Materialismus und die mechanische Weltanschauung das einzige fruchtbare methodologische Princip für unser Forschen und Wissen, wie denn Lange (Bd. II, S. 313) es nur noch als eine Frage der Zeit anzusehen scheint, daß man auch die Weltgeschichte als einen Theil der Naturgeschichte behandelt.

So steht denn Lange ganz und gar auf dem Standpunkt eines in sich abgerundeten, systematischen und systematisirenden Empirismus, eines Empirismus, zu Folge dessen er sich den letzten Gründen der Dinge gegenüber in der Theorie als Skeptiker, in der Praxis als poesiebedürftiger Idealist verhält und nicht nur den factischen Ausgangspunkt, sondern auch den vollgenügenden oder doch einzig möglichen theoretischen Erklärungsgrund für alles menschliche Forschen wie für alles menschliche Wollen und Thun, Sehnen und Dichten in der menschlichen Organisation gefunden hat.

Dieser Standpunkt führt ihn nun vor allem zur Anerkennung einer materialistischen Ethik. Denn aus der rein materialistischen Auffassung des Menschen, aus der reinen Analyse seiner Organisation leitet er als Princip des Handelns nicht nur den allerdings unvermeidlichen Egoismus ab, sondern auch sein großes Correctiv, die Sympathie. Daß er damit auf ein absolut normatives sittliches Princip verzichten muß, vielmehr die Principien des sittlichen Handelns der Unruhe des Balancirens zwischen

jenen zwei correlaten Grundsätzen überliefert, muß er zugeben. Allein darin, daß er im Princip der Sympathie das tiefere und consequentere Princip sieht, auf welches der theoretische Materialismus führe, glaubt er das genügende Schutzmittel gegen das Ueberwiegen des Egoismus gefunden zu haben. Abgesehen von dieser im Princip niederen und in der Praxis schwankenden Scala der Moral ist sein Kapitel über die Volkswirtschaft und die Dogmatik des Egoismus voll der feinsten und sittlich ernstesten Beobachtungen über die sociale Frage und den überhandnehmenden crassen praktischen Materialismus in der gegenwärtigen Aera des Erwerbs.

Derselbe Standpunkt führt ihn aber auch zur Anerkennung der Religion. Der ideale Trieb liegt ebenso gewiß in der menschlichen Organisation wie der realistische Erkenntnistrieb. Während der letztere seine Befriedigung in der materialistischen Erforschung der Welt und des Menschen nach den Principien der mechanischen Weltanschauung findet, findet der erstere seine Befriedigung in den dichtenden Schöpfungen der Religion, der philosophischen Speculation und der Kunst. Letztere, die Kunst, ist sich ihres idealen Charakters wol bewußt und läuft daher keine Gefahr, Dichtung und Wirklichkeit zu verwechseln. Anders sei es mit der Speculation und mit der Religion. Die philosophische Speculation werde nie aussterben und werde als dichtende Zusammenfassung alles dessen, was je in einem Zeitalter von geistigen Trieben schlummere, stets auch ihren Werth behalten; ihr Irrtum aber beginne stets da, wo sie ihre Dichtungen für Wahrheit und Wirklichkeit ausgebe. Aehnlich verhalte es sich mit der Religion. „So lange man den Kern der Religion suchte in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, die Schöpfung und ihre Ordnung, konnte es nicht fehlen, daß jede Kritik, welche damit begann, nach logischen Grundsätzen die Spreu vom Weizen zu sondern, zuletzt zur vollständigen Negation werden mußte. Man sichtete, bis nichts mehr übrig blieb. Erblickt man dagegen den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Processe hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, und man wird mit aller philosophischen Ver-

feinerung der Ideen niemals auf Null kommen“ (Bd. II, S. 547). Ein unerreichtes Muster für diese echte Religiosität sei *Schiller* in seinen philosophischen Dichtungen, namentlich in seinem „Reich der Schatten“. In gewissem Sinne sei hier alles heidnisch, und doch stehe er hier dem traditionellen Glaubensleben des Christentums näher, als die aufgeklärte Dogmatik, welche den Gottesbegriff willkürlich festhalte und die Erlösungslehre als irrationell fahren lasse. „Man gewöhne sich also, dem Princip der schaffenden Idee an sich und ohne Uebereinstimmung mit der historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, aber auch ohne Verfälschung derselben, einen höheren Werth beizulegen als bisher; man gewöhne sich, die Welt der Ideen als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit für gleich unentbehrlich zu jedem menschlichen Fortschritt zu betrachten, wie die Erkenntnisse des Verstandes, indem man die größere oder geringere Bedeutung jeder Idee auf ethische und ästhetische Grundlagen zurückführt.“ (Bd. II, S. 548.)

Auf diese Weise vindicirt er der Religion ihre bleibende Stelle. Die Frage aber, ob auch das *Christentum* diesen bleibenden Werth behält oder von einer neuen Religionsform abgelöst werden wird, beantwortet er schwankend. Wenn eine neue Religionsform entstünde, sagt er, so müßte diese neue Form nicht durch bloße Negation und Kritik des Alten, sondern durch die Gewalt neuer Ideen und den Zauber ihrer genossenschaftlichen Grundsätze entstehen, durch eine weltentflammende *ethische Idee* und eine *sociale Leistung*, welche mächtig genug sei, die Massen um eine große Stufe emporzuheben (Bd. II, S. 556). Das aber steht ihm fest, daß das Christentum, wenn es Bestand haben soll, „auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythus definitiv verzichten“ (Bd. II, S. 546), allen Anspruch, die Wahrheit anders als in der Form der Dichtung und einer idealen Erhebung des Geistes über die Wirklichkeit zu haben, vollständig aufgeben müßte. Wie viel er auf diesem Standpunkt von dem Glaubensinhalt aller Religion und vor allem des Christentums über Bord werfen muß, geht schon aus der ganzen bisherigen Darstellung hervor. Daß er zu diesem mythischen Ballast der Religion sogar den *Gottesbegriff* rechnet, sehen wir in jenen oben erwähnten Worten über

Schiller und finden es auch in einer Auseinandersetzung, in die er sich mit dem jüngst verstorbenen Reformtheologen Heinrich Lang einläßt, bestätigt. Anderseits erfordert es aber auch die Gerechtigkeit gegen den Verfasser und seinen Standpunkt, hervorzuheben, daß er dagegen Anderes, was die Reformtheologie preisgibt, und was zum Centralen des christlichen Glaubens gehört, unangetastet läßt und selbst verteidigt, so den Gedanken einer Erlösung und eines stellvertretenden Opfertodes. Wir erinnern an eben jene Stelle über Schiller und citiren eine zweite aus seiner Auseinandersetzung mit Heinrich Lang (Bd. II, S. 502): „Wenn gefragt wird, warum die protestantische Welt sich mehr und mehr von der Orthodoxie abwendet, und wenn die Antwort im Einflusse der Entdeckungen der Wissenschaft gefunden wird, so müssen wir dagegen bemerken, daß diese Entdeckungen gerade in den schärfsten Conflict treten zu dem, was die Reformtheologen aus dem Inventar des Christentums noch beibehalten wollen, während sie zu anderen Lehren, wie z. B. zu derjenigen vom stellvertretenden Opfertode des Gottessohnes, sich weit indifferenter verhalten.“ So erwähnt er auch aus einem Gespräch mit Ueberweg [1]), dem er in ermüdend breiter Darstellung seiner hieher bezüglichen, jeden Falls unvergohrenen Ideen ein Freundesdenkmal setzt: „Ich erinnere mich noch sehr genau, wie einmal die Rede davon war, daß man unsere besten Kirchenlieder in den neuen Cultus mit hinübernehmen müsse, wie etwa die Psalmen in den

---

1) Ueberweg ist dem philosophischen Publicum bisher nur durch seine verdienstlichen Werke über Logik und über Geschichte der Philosophie bekannt und stand ursprünglich auf einem theistischen und teleologischen Standpunkt. Er hat aber ähnlich wie Strauß innerliche Wandlungen durchgemacht, die ihn schließlich zum ausgeprägten Materialismus und bis zu sehr bitteren Worten über die Religion und Moral des Christentums, sowie über die Person seines Stifters führten. Ehe er zu diesem letzten Stadium seines Wandlungsprocesses auch durch literarische Veröffentlichungen sich bekannte, wurde er vom Tode überrascht; er hat dasselbe aber in Gesprächen und Correspondenzen mit seinen Freunden Czolbe und Lange ausführlich dargelegt, und Lange zieht nun sein materialistisches System aus der Verborgenheit einer Privatcorrespondenz hervor und übergibt es dem Publicum.

christlichen Cultus. Ueberweg fragte mich, was ich denn etwa für ein Lied aus dem protestantischen Liederbuche nehmen möchte, und ich antwortete, im vollen Bewußtsein unserer Differenz, gleich: ‚O Haupt voll Blut und Wunden'" (Bd. II, S. 528).

Wir registriren solche Aeußerungen gern, denn sie sind uns bedeutsame Zeugen von der unvertilgbaren Macht des Erlösungsbedürfnisses im menschlichen Herzen und von der Antwort, die diesem Bedürfnisse von Christi Kreuz aus zu Theil wird. Auch erkennen wir gerne an, daß dieses Entgegenkommen gegen die religiösen Bedürfnisse des Menschen, so unvollkommen auch das Entgegenkommen ist, und die Anerkennung eines solchen Bedürfnisses nicht bloß in den Herzen der Massen, sondern auch in denen der Gebildeten auf's wolthuendste absticht von der kalten Hand, mit welcher der vulgäre Materialismus die Religion antastet, und von dem kalten Herzen, mit welchem ein Büchner seine Rundreisen auf Befehdung des Gottesbegriffs macht. Allein die Religion wird sich mit einer solchen Verweisung in das Gebiet der Dichtung nimmermehr begnügen können und wird auch im Stande sein, ihre Ansprüche auf eine realere Stellung im Gebiet des menschlichen Lebens und auf eine solidere Grundlage ihrer Existenz zu begründen. Sie wird sie schon begründen können auf dem Boden von Lange's eigenem Standpunkt.

Gerade ein Standpunkt, welcher alle Thätigkeiten und alle geistigen Besitztümer des Menschen, die Erkenntnis des Wirklichen so gut wie die Erhebung zum Idealen auf die menschliche Organisation zurückführt, führt mit innerer Nothwendigkeit über sich selbst hinaus. Denn entweder ist er eine so reine Tautologie, daß er über den relativen Wahrheitsgehalt der empirischen Forschungen und der religiösen Ideen noch gar nichts aussagt und die Beantwortung der Frage nach dem Werth der Religion und nach der Wahrheit der Gegenstände ihres Glaubens ganz anderen Erkenntnisnormen überläßt als der Reduction derselben auf die menschliche Organisation. Oder aber ist dieser Standpunkt der Ausdruck für eine so absolute Skepsis, daß ihm die Wahrheit der empirischen Welt gerade so zweifelhaft sein muß wie die Wahrheit dessen, was uns die Religion als Wahrheit

bietet: und dann ist jedes Individuum in seinem Recht, welches das, was ihm die Religion bietet, dem, was es vor Augen sieht, nicht nur gleichstellt, sondern überordnet. Oder endlich soll jenes Ausgehen von der menschlichen Organisation ein bestimmtes metaphysisches Erkenntnisprincip ausdrücken. Dann aber hat die theoretische Erkenntnis des Empirischen und der ideale Aufschwung zu dem, was hinter der Welt der Erscheinungen als ihre letzte Ursache liegt, zunächst völlig gleiche Berechtigung: denn beides ist nur eine Befriedigung von Trieben, welche beide unserer Organisation wesentlich sind, und wir haben kein Recht, der einen Thätigkeit eine Erfassung der Wahrheit zuzusprechen, der anderen diese Erfassung der Wahrheit zu bestreiten, oder zwischen Wahrheit und Wirklichkeit zu scheiden und zu sagen, der Gegenstand der religiösen Ideen sei wahr aber nicht wirklich, sei nur ein Bild der Wahrheit. Dagegen haben wir auf diesem Standpunkt ein volles Recht, die Werthe des empirischen Forschens und des religiösen Glaubens gegen einander abzuwägen. Finden wir nun, daß dem Idealen, dem religiösen Glauben und seinem Inhalt ein höherer Werth zuzuschreiben ist als dem Empirischen, und finden wir zunächst bei Betrachtung unserer eigenen Organisation und Lebensthätigkeit, daß auch das Empirische, das Sinnliche und Materielle an uns demjenigen untergeordnet und dienstbar ist, was zum Ethischen und Idealen unseres Wesens gehört, so sind wir eben von jenem Standpunkt aus genöthigt, auch die Wahrheit des Idealen überhaupt höher zu stellen als die Wahrheit des Empirischen und die ganze empirische Welt nur als in den Diensten jener idealen Welt stehend anzusehen. Hiebei ist die Aufgabe für die Menschheit nicht ausgeschlossen, das, was in unserem Ergreifen der idealen Welt unvollkommen ist und die Existenzformen der empirischen Welt dichtend auf sie überträgt, kritisch zu läutern und dafür zu sorgen, daß beide Thätigkeiten, das Erkennen der empirischen Welt und das glaubensvolle Ergreifen dessen, was ihr zu Grund liegt, kurz gesagt, das glaubensvolle Ergreifen des lebendigen Gottes, gegenseitig an einander ihr Correctiv finden. Kommt nun vollends dazu, daß eine Religion wie die christliche dasjenige, was sie dem Menschen bietet, ihm gibt auf Grund *geschichtlicher* Thaten und

Thatsachen, daß sie somit mit ihren idealen Gütern auch in die geschichtlich empirische Wirklichkeit hereintritt, so werden zwar die Berichte über diese Thatsachen der Kritik des empirischen Forschens so gut unterworfen sein wie alles Geschichtliche; in so weit sie aber dieser Kritik Stand halten und sich bestätigen, in so weit bringen sie zu dem Gewicht der Wahrheitsüberzeugung, die uns ihr innerer Werth und ihre Fähigkeit zur Befriedigung unserer idealen und ethischen Bedürfnisse bringt, noch das ganze Gewicht der empirischen Wirklichkeit hinzu und wirken auf unser theoretisches, ideales und ethisches Bewußtsein zumal und harmonisch mit der ganzen Ueberzeugungskraft der ethischen und idealen Wahrheit plus der Ueberzeugungskraft der empirisch-historischen Thatsache.

Wie wenig ein Standpunkt, welcher der Religion nur den Werth der Dichtung verleiht, befähigt ist, auch nur das wirkliche religiöse Leben richtig zu erfassen und richtig wiederzugeben, zeigt Lange überall, und am meisten da, wo er sich bemüht, der Religion volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So schildert er z. B. Bd. II, S. 495 die Tiefe, in der ein gläubiges Gemüth von der Macht der religiösen Idee so sehr ergriffen sei, daß ihm die gemeine Wirklichkeit der Dinge davor zurücktrete, und fährt dann fort: „Dem Namenchristen kannst du die Schrullen, die ihm aus dem Katechismusunterricht im Gedächtnis geblieben sind, mit der Logik aus dem Kopfe fegen, aber dem Gläubigen kannst du doch nicht den Werth seines inneren Lebens wegdisputiren. Und wenn du ihm hundertmal beweisest, daß das alles nur subjective Empfindungen seien, so läßt er dich mit Subject und Object zum Teufel fahren und spottet deiner naiven Versuche, die Mauern Zions, dessen hochragende Zinnen er leuchten sieht vom Glanz des Lammes und von der ewigen Herrlichkeit Gottes, mit dem Hauch deines sterblichen Mundes umzublasen.“ Welcher Gläubige wird in dieser Schilderung eine richtige Reproduction seiner religiösen Ueberzeugung und namentlich der Gedanken, mit welchen er einen Angriff auf dieselbe zurückweist, zu erkennen vermögen?

Wie wenig überzeugend seine Versuche sind, den Werth des religiösen Glaubensinhalts auf das Maß einer bloßen Begriffsdichtung zu reduciren, zeigt sich besonders deutlich in seiner Aus-

einandersetzung mit der Reformtheologie. Er sagt Bd. II, S. 503: „Heinrich Lang nimmt den Vaternamen Gottes für sein religiöses Bedürfnis in Anspruch. Sein Gott aber ist nichts als der ‚ewig in sich vollendete, allem Wechsel des Weltprocesses enthobene Grund alles Seienden'. Er thut keine Wunder, er hat kein menschliches Gemüth, er kümmert sich nicht im Einzelnen um das Wohl oder Wehe der Geschöpfe, er greift nirgends ein in den Gang der Naturgesetze; seine Existenz ruht lediglich darauf, daß im Gegensatze zum Materialismus zu dem bloßen Inbegriff alles Seienden noch ein besonderer Grund desselben postulirt wird. Und nun macht man aus diesem Grunde alles Seienden einen ‚Vater'. Wozu denn? Weil das Gemüth nicht umhin kann, sich ein Wesen vorzustellen, welches uns persönlich liebt, und welches seinen starken Arm nach uns ausstreckt, wenn wir in Noth sind." Lange hat ganz Recht mit dieser Kritik. Statt aber hieraus den Schluß zu ziehen, daß jener „ewig in sich vollendete, allem Wechsel des Weltprocesses enthobene Grund alles Seienden" doch noch etwas mehr sein mag als diese kahle Abstraction, über welche die Reformtheologie nicht hinauskommt, fährt er fort: „Kann man noch eine stärkere Probe des dichtenden Princips in der Religion verlangen?"

Kaum wird es nöthig sein, schließlich auch noch darauf hinzuweisen, wie vag überhaupt der Religionsbegriff ist, der für Lange noch übrig bleibt. Wir suchen schon vergeblich nach einer Untersuchung über den psychologischen Ort der Religion, was freilich darin seinen Grund hat, daß er die Methode der bisherigen Psychologie verurtheilt und durch eine rein physiologische Psychologie ersetzt sehen will, es aber unterläßt, die Principien dieser Psychologie zu erörtern. Doch ist so viel immerhin klar, daß nach ihm die Religion eine — freilich von ethischem Pathos getragene — intellectuelle Thätigkeit der Phantasie ist: denn sie ist ja Dichtung, die dichtende Erschaffung eines bildlichen Surrogats für die Wahrheit (vgl. das oben gegebene Citat aus Bd. II, S. 548). Der Kern der Religion besteht nach ihm (Bd. II, S. 547, s. oben) „in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister". Wohin erheben sich nun aber die Gemüther, wenn sie sich über das Wirkliche erheben? Die

Antwort lautet: in eine Heimat der Geister, aber in eine Heimat, die sie sich selbst durch Dichtung erst erschaffen müssen. Wir gestehen, das ist eine Grausamkeit gegen den heimatbedürftigen Geist, die dem Hungernden, der nach Brot verlangt, nicht etwa nur einen Stein, sondern, ärger als jenes, ein gemaltes Brot bietet, eine Grausamkeit, bei der wir es keinem Menschen verargen, wenn er auf eine solche Heimat lieber im voraus verzichtet.

Das ganze Werk Lange's, das nach einem so großartigen Aufwand von Wissen und Scharfsinn so dürftig im Sande verläuft und den Menschen in den höchsten Fragen und tiefsten Forderungen seines Geistes so völlig im Stich läßt und so ganz und gar wieder in das Meer der eigenen Unruhe zurückwirft, ist für uns zur stärksten Apologie des Christentums geworden, zum neuen Beweise dafür, daß weder Glaube noch Unglaube das Resultat von Forschungen, sondern eine ethische That des ethisch und religiös angelegten Menschen ist.

Rudolf Schmid,
Stadtpfarrer in Friedrichshafen (Württemberg).

2.

Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart. Academische Antrittsrede von Dr. **Carl Siegfried,** ord. Prof. d. Theol. an der Universität Jena. Jena, Verlag von Herm. Dufft, 1876. 20 SS. 8°.

Es war ein glücklicher Griff des Herrn Dr. Siegfried, dessen Berufung in eine theologische Professur gewiß von allen Kennern seiner bisher veröffentlichten alttestamentlichen Studien, insbesondere seines gediegenen Werkes über Philo, mit Freude und Genugthuung begrüßt worden ist, gerade das obige Thema für seine academische Antrittsrede zu wählen. Denn wie es ihm selbst durch seine bis-

herigen wissenschaftlichen Arbeiten besonders nahe gelegt war, so ist es auch ganz besonders zeitgemäß. Ohne alle Frage wird nämlich die Geschichte der alttestamentlichen Exegese in ihrer Bedeutung insgemein noch sehr unterschätzt. Das theologische Publicum, wie die Theologiestudirenden wenden ihr im allgemeinen nur ein sehr geringes Interesse zu. Und doch können schon die meisten Anführungen der Ansichten älterer Exegeten über exegetisch-schwierige Stellen in Commentaren und Vorlesungen kaum etwas anderes sein, als ein unnützer Ballast, wenn man nicht weiß, was die betreffenden Männer für Leute gewesen sind, welche hermeneutischen Grundsätze sie befolgt, und welche Stellung in der Entwicklung der alttestamentlichen Auslegungskunst sie eingenommen haben. Auf Grund solcher Kenntnis aber gibt oft eine kurze Notiz überraschend reiches Licht und die fruchtbarsten Winke über die richtige Lösung der exegetischen Schwierigkeiten einer Stelle. — Es wird aber auch überhaupt niemand eine rechte Orientirung über die Aufgaben der Exegese gewinnen, niemand sich klare, sichere und richtige hermeneutische Grundsätze aneignen, niemand die in der Gegenwart vorhandenen verschiedenen exegetischen Richtungen recht würdigen, niemand die rechte Stellung zu der exegetischen Tradition einnehmen können, wenn er sich nicht eingehender mit der Geschichte der Exegese bekannt gemacht hat.

Wenn es darum sehr wolgethan war, daß Herr Dr. Siegfried auf die Bedeutung der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in warmen, überzeugungsvollen Worten wieder aufmerksam gemacht hat, so hat er ebenso auch sehr richtig das Hauptgewicht auf den Punkt gelegt, in welchem man die schwächste Seite der bisherigen Bearbeitungen jener Geschichte erkennen muß. Derselbe betrifft den Charakter und die Entwicklung der jüdischen Exegese in ihren verschiedenen Stadien und den Einfluß, welchen dieselbe auf die christliche geübt hat. Ich habe schon in meiner Recension [1]) des sonst so trefflichen Werkes Diestels über die „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche“ darauf hingewiesen, wie viel dieses Werk an Werth und Bedeutung noch hätte gewinnen

[1]) Stud. u. Krit., Jahrg. 1870, S. 550 f.

können, wenn der Verfasser nicht von vorn herein eine besondere Charakteristik der hauptsächlichsten Entwicklungsphasen der jüdischen Exegese vom Bereich seiner Aufgabe ausgeschlossen hätte; und meine weiteren Studien auf diesem Gebiet haben mich seitdem noch viel mehr in diesem Urtheile bestärkt. Herr Dr. Siegfried, der in weit größerem Umfange als selbständiger Forscher den Einflüssen der jüdischen Exegese auf die Entwicklung der christlichen nachgegangen ist, als dies mir möglich war, macht nun mit gutem Grund und mit großem Nachdruck die weitere zwar mühsame, aber auch lohnende Erforschung der jüdischen Exegese und ihres Verhältnisses zu der christlichen zu einer der nächsten und wichtigsten Aufgaben der Geschichte der alttestamentlichen Exegese.

Vielleicht hat er dabei das, was bisher ungebürlich versäumt worden ist, etwas allzu einseitig betont. Wenigstens macht seine Rede den Eindruck, als ob ein Werk, welches ganz nach den darin ausgesprochenen Gedanken und Grundsätzen ausgearbeitet wäre, zwar eine vortreffliche Ergänzung des Dieſtelschen sein, aber doch keineswegs die Gesamtaufgabe einer Geschichte der alttestamentlichen Auslegung vollständiger lösen, vielmehr auch seinerseits der Ergänzung durch das Werk Dieſtels bedürfen würde. Indes mag dies ein bloßer Schein sein, wie er leicht entsteht, wenn man eine verkannte oder wenigstens in ihrer Bedeutung nicht hinreichend gewürdigte Aufgabe andern nahezulegen bestrebt ist.

Ernstlichere Bedenken muß ich gegen den Plan einer Geschichte der alttestamentlichen Auslegung erheben, welchen Herr Dr. Siegfried im 1. Theil seiner Rede skizzirt hat. Er will den ganzen Stoff in acht Abschnitten, deren jeder eine Periode behandeln soll, unterbringen. Der erste Abschnitt soll die Auslegung des Alten Testamentes im Alten Testamente selbst bis Esra darstellen; der zweite soll die Zeit von Esra bis Philo umfassen; im dritten, vierten und fünften soll in gesonderten Unterabschnitten die weitere Entwicklung der jüdischen und die der christlichen Exegese zur Darstellung kommen, und zwar soll der dritte die Mischnahperiode und die urchristliche Schriftauslegung, der vierte die eigentliche Talmudperiode und die patristische Hermeneutik, der fünfte die mittelalterlichen Rabbinen und die christlichen Exegeten des Mittelalters, ins-

besondere diejenigen, welche unter dem Einflusse jener eine neue, gesundere Auslegungsmethode anbahnen, behandeln. — Ich will nun kein besonderes Gewicht darauf legen, daß der Inhalt, welchen der erste und ein Theil des zweiten Abschnittes haben soll, meines Erachtens nur eine Behandlung in einer Einleitung, nicht aber die in einem besondern den andern coordinirten Abschnitt verträgt. Ohne Zweifel würde sich das bei der Ausführung des Planes sofort herausstellen, indem die beiden ersten Abschnitte entweder im Umfang oder im Charakter der Darstellung, wahrscheinlich aber in beiden Beziehungen sehr bedeutend gegen die andern abstechen würden. Auch will ich nur ohne weitere Motivirung anmerken, daß es mir viel richtiger und wichtiger zu sein scheint, mit Origenes eine neue Periode beginnen zu lassen, als die Mischnah- und die eigentliche Talmudperiode von einander zu sondern (vgl. Stud. u. Krit. 1870, S. 557 ff.), und daß es sich mir überhaupt als zweck- und sachgemäß erwiesen hat, die ältere jüdische Exegese im Zusammenhang darzustellen, also nicht in verschiedene Perioden zu vertheilen. Mein Hauptbedenken aber richtet sich gegen die Abgrenzung der zweiten Periode. Denn in Folge derselben fällt, was ich als Anfang der Geschichte der alttestamentlichen Exegese betrachten muß, mitten in den Verlauf jener Periode hinein. Die eigentliche Exegese d. h. die Uebung einer irgendwie methodischen Auslegungskunst beginnt nämlich erst da, wo die heiligen Schriften eines Volkes diesem selbst nicht mehr verständlich sind, oder auch wo sie wegen der neuen Fragen, neuen Interessen, neuen Bedürfnisse, welche in einem späteren Stadium der Entwicklung des Volkslebens aufgetaucht sind, den Anforderungen, welche ein Volk an seine heiligen Bücher stellt, nach ihrem einfachen Wortsinn nicht mehr genügen können. Da ist denn die Nothwendigkeit eingetreten, daß das Verständnis des heiligen Schriftworts durch besonders dazu vorgebildete und ausgerüstete Ausleger für andre vermittelt wird. In noch höherem Maße macht sich diese Nothwendigkeit natürlich dann geltend, wenn die in der Sprache eines bestimmten Volkes geschriebenen, das Gepräge seiner nationalen Eigentümlichkeit an sich tragenden und mit seiner Nationalgeschichte und Geistesentwicklung nach ihrem Ursprung eng zusammenhängenden heiligen Schriften auch von Völkern an-

derer Zunge mit anderen Sitten, anderen Anschauungen, anderen Ueberlieferungen, als heilige Schriften anerkannt und angenommen werden. Aber ehe jene Nothwendigkeit überhaupt eingetreten ist, gibt es auch noch keine hermeneutische Kunst. Daß sie nun schon zu Esra's Zeit eingetreten war, wird Herr Dr. Siegfried gewiß nicht behaupten; denn daß er S. 10 die ältere unrichtige Auffassung des מְפֹרָשׁ in Neh. 8, 8 vorträgt, beruht doch wol nur auf einem Versehen. Erst als die hebräische Sprache durch das Aramäische und später durch das Griechische verdrängt und mehr und mehr unverständlich wurde, und anderseits erst als man anfieng für die Satzungen der Ueberlieferung Beweisführungen aus dem geschriebenen Gesetzbuch für erforderlich zu halten, trat jene Nothwendigkeit ein; und so wird man den Anfang der Uebung einer eigentlichen hermeneutischen Kunst kaum über den Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. hinaufrücken können. Selbstverständlich müßte aber, wenn diese Bemerkungen zutreffend sind, das, was meines Erachtens überhaupt den Anfangspunkt der eigentlichen Geschichte der alttestamentlichen Exegese zu bilden hätte, in dem Plane des Herrn Dr. Siegfried mindestens den Anfang einer neuen Periode (seiner zweiten) bilden.

Schließlich erlaube ich mir noch zu bemerken, daß, wenn einmal S. 18 f. die wichtigsten Monographien über jüdische Exegese hervorgehoben werden sollten, mehr als einige der angeführten die sehr eingehende und meines Wissens genaueste und vollständigste Charakteristik der talmudischen Exegese, besonders der halachischen von Wähner in seinen Antiquitates Ebraeorum, Göttingen 1743, Bd. I, S. 341—523 Hervorhebung verdient hätte. Es ist dies überhaupt ein Buch von so gediegenem Inhalt und solchem Reichtum an gründlicher Gelehrsamkeit, daß man wünschen muß, es möchte dasselbe wieder mehr bekannt und berücksichtigt werden.

E. Riehm.

Im Verlage von **Friedrich Andreas Perthes** in Gotha erschienen soeben nachfolgende, durch alle Buchhandlungen zu beziehende Werke:

	M	₰
Adams, Francis Ottiwell, Geschichte von Japan von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart. I. Aus dem Englischen übersetzt von E. Lehmann. Mit einer Karte und zwei Plänen	12	—
Baur, Gustav, Die Berechtigung der Theologie als eines Gliedes im Gesamtorganismus der Wissenschaft. Vortrag auf der Conferenz zu Meißen am 10. Juni 1874	—	40
Beck, Friedrich, Theophanie. 2. Auflage	2	—
Beyschlag, Willib., Zur johanneischen Frage	4	—
Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, nach Handschriften und Regesten herausgegeben und bearbeitet von F. W. Schirrmacher . . .	12	—
Classen, Johannes, Barthold Georg Niebuhr. Eine Gedächtnisschrift zu seinem hundertjährigen Geburtstage den 27. August 1876. Ohne Photographie	2	40
Mit Photographie	2	80
Fabri, Nach der Generalsynode. Betrachtungen über die Lage der evangel. Landeskirche in Preußen. 2. Auflage	2	—
Geschichte der europäischen Staaten von Heeren, Ukert und v. Giesebrecht. 37. Liefg., 1. und 2 Abth.	16	80
Enthaltend:		
Hertzberg, Gust. Fr., Geschichte Griechenlands. 1. Band	8	40
Reumont, A. v., Geschichte Toscana's. 1. Band	12	—
Gunning, J. H., Christus für und in uns. Aus dem Holländischen von A. Schreiber	1	80
Hansen, Th., Aus dem Reisetagebuche eines evangelischen Theologen und Pädagogen	3	60
Jacoby, Herm., Die Liturgik der Reformatoren. II. Liturgik Melanchthons	6	—
Jüngst, Joh., Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Pearsall Smith. Skizze aus der neuesten Kirchengeschichte. Mit Vorwort von W. Krafft .	1	60
——— Wesen und Berechtigung des Methodismus .	1	—

	M.	S.
Krauß, Alfr., Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche	6	—
Laichinger, H., Das System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre vom Begriff des höchsten Gutes aus aufgefaßt und dargestellt	12	—
Lechler, Gotthard, Die Bekehrung der Deutschen zu Christo, nach ihrem geschichtlichen Gang	—	60
„Lernt Rom kennen!" Ein Weckruf an das deutsche Volk von einem Deutschen	1	—
Martin, Th., Das Leben des Prinzen Albert, Prinzgemahls der Königin von England. I.	10	—
Monrad, D. G., Bischof von Lolland und Falster: Aus der Welt des Gebetes. Deutsch von Al. Michelsen	3	—
Niebuhr, B. G., Griechische Heroengeschichten. An seinen Sohn erzählt. 7. Auflage	1	60
Palmer, E. H., Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels. Mit fünf Karten . . .	12	—
Plitt, Herm., Louis von Schrautenbach's Religionsideen eines Ungelehrten. Mit einer biographischen Einleitung. Im Auszug herausgegeben	2	—
Portig, G., Religiöse Reden über die Grundwahrheiten des Christentums	4	—
Die Quintessenz des Socialismus. Von einem Volkswirth	1	20
D. Chantepie de la Saussaye's Ausgewählte kleinere Schriften. Ins Hochdeutsche übertragen von R. Greeven. Mit dem photographischen Bildnis und Facsimile des Verfassers. 2 Bde.	10	—
Steglich, Jul., In Haus und Hof, Bilderbuch für unsere liebe Jugend	4	—
Teichmüller, Gustav, Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller	3	—
——— Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 1. Herakleitos	6	—
Tholuck, A., Predigten über die Hauptstücke des christl. Glaubens und Lebens. I. Band, 1. Abtheilung . .	2	80
Tschackert, P., Anna Maria von Schürmann, der Stern von Utrecht, die Jüngerin Labadie's. Ein Bild aus der Culturgeschichte des 17. Jahrhunderts	—	80

	M	₰
Uechtritz, Friedr. v., Studien eines Laien über die Beschaffenheit und Bedeutung des Evangeliums nach Johannes	10	—
Wyneken, E. F., Die weltgeschichtliche Bedeutung des modernen Socialismus	1	20

Hey=Speckter, Fabeln, gr. Ausgabe. I. und II. Bd. à	3	50
——— Schulausgabe. I. u. II. Bd. à	1	50
Claudius, Matthias, Werke. 9. Original=Ausgabe, mit vielen Holzschnitten nach Chodowiecki. Revidirt und mit Nachlese vermehrt von C. Redlich. 2 Bände	4	80
Perthes, Cl. Th., Friedrich Perthes' Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen. Mit dem Portrait von Friedr. Perthes. 5. Auflage . . .	9	—
——— Dasselbe gebunden	12	—
——— Volksausgabe. 6. Aufl. 3 Bde.	4	80
——— Dasselbe gebunden	6	—
Tholuck, A., Stunden christl. Andacht. 8 Aufl. . .	6	—
Linder, S., Lob des tugendsamen Weibes. Photogr. Ausg.	24	—
——— Holzschnitt=Ausgabe. 3. Aufl.	9	—

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1876. Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Smend, Ueber die von den Propheten des achten Jahrhunderts vorausgesetzte Entwicklungsstufe der israelitischen Religion.
2. Förster, Zur Bonifacius frage.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Jacobi, Die beiden Briefe des Clemens von Rom.
2. Seidemann, Zur Reformationsgeschichte.

Recensionen.

1. Hase, Geschichte Jesu; rec. von Beyschlag.
2. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament und Bleek, Einleitung in das Neue Testament; rec. von Schürer.

Miscellen.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1876 (Frühjahrsversammlung.)

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Consistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Oesterreich und der Schweiz werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

* * *

Die Jahrgänge 1834, 1836 und 1837 dieser Zeitschrift, wie auch einzelne Hefte aus denselben, bin ich gern erbötig zu einem angemessenen Preis zurückzukaufen.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

1. Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Teſtament 7
2. Köſtlin, Staat, Recht und Kirche in der evangeliſchen Ethik . . 93

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kleinert, Bemerkungen zu Jeſ. 20—22 und 2 Kön. 18—20 . . 167
2. Caspari, Die geſchichtlichen Sabbathjahre 181

Recenſionen.

1. Lange, Geſchichte des Materialismus und Kritik ſeiner Bedeutung in der Gegenwart; rec. von Schmid 193
2. Siegfried, Die Aufgabe der Geſchichte der altteſtamentlichen Auslegung in der Gegenwart; rec. von Riehm 207

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben

von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

1.

Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik.

Von

J. Köstlin.

Zweiter Artikel. (Schluß.)

Systematische Ausführung.

Unter den neueren Ethikern hat sich, wie wir gesehen haben, durchaus keine übereinstimmende, noch auch überhaupt eine klare, scharfe und consequente Auffassung der uns hier vorliegenden Begriffe und Probleme herausgebildet. Es handelt sich um die Aufgabe des Staats und speciell darum, ob er etwa bloß oder wenigstens in erster Linie als Rechtsstaat zu fassen sei, während von den Theologen, die davon reden, der Begriff des Rechtes theils gar nicht, theils nur sehr ungenügend bestimmt wird. Und während es hier noch sehr an einer klaren und wirklich durchführbaren Idee von Wesen, Befugnis und Pflicht des Staates fehlt, soll doch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat principiell festgestellt und von hier aus über die wichtigsten praktischen Fragen der Gegenwart geurtheilt werden.

Wie sollen wir nun zu einer besseren Verständigung über diese Begriffe und Gegenstände gelangen? Sie hängen mit den tiefsten Fundamenten der theologischen und philosophischen Sittenlehre zusammen; insofern könnte es scheinen, als ob wir, um haltbare Resultate zu

gewinnen, erſt einen Grundbau der geſamten Ethik ausführen müßten. Aber es wird uns ein kürzerer, einfacherer Weg möglich ſein. Sehen wir die wirklichen Staaten und ihre Geſetzgebungen an, ſo bietet ſich uns hier doch hinſichtlich deſſen, was der Staat in ſeine Rechtsordnungen faßt, und deſſen, worauf er überhaupt ſeine Thätigkeit richtet, genug Gemeinſames dar, was nicht zufällig ſo ſich gefunden haben kann, ſondern auf gemeinſame Grundſätze, oder, falls dieſe auch minder in's Bewußtſein getreten ſein ſollten, wenigſtens auf gemeinſame Bedürfniſſe und Triebe zurückweiſt. Und auch die gelehrten Ethiker, ſo verſchieden ihre allgemeinen Erklärungen und Begriffsbeſtimmungen lauten, bringen doch unter verſchiedenen Kategorien und Titeln großentheils die gleichen concreten Momente unter, wenn auch der eine den andern vorwerfen mag, daß er ſie nicht auf die richtigen Principien zurückführe und zu weniges oder zu vieles unter ſie aufgenommen habe. Gemeinſam bleibt überall ein gewiſſer Inbegriff von Thätigkeiten und Aufgaben, welche alle Ethiker der Gegenwart dem Staate zuweiſen und denen auch kein einziger wirklicher Staat ſich entziehen kann und will. Davon werden wir auszugehen haben. Liegt dabei nicht eine mit dem Weſen des ſittlichen Lebens geſetzte ſittliche Nothwendigkeit zu Grunde? Macht ſich darin nicht ein Princip geltend, das, wenn es nur einmal klar an's Licht geſtellt iſt, auch auf allgemeine theoretiſche Anerkennung wird rechnen können? Iſt dem aber ſo, dann werden wir hier eine Grundlage gewonnen haben, von welcher aus wir auch zu einer Erörterung derjenigen Momente, die etwa ſonſt noch zur Idee des Staates gehören möchten, mit Erfolg fortſchreiten können.

I. Der Staat und das Recht. Verhältnis zwiſchen Recht und Sittlichkeit.

Manche Punkte, die uns zu einer Theorie vom Staat gehören, brauchen wir für unſern Zweck gar nicht erſt zu erörtern: ſo das, daß der Staat, als Gemeinweſen eines Volkes, immer auf einem gewiſſen natürlichen Geeintſein ſeiner Glieder ruhen muß, ferner daß er erſt da ſich ausbilden kann, wo ein Volk, anſtatt unſtet herumzuziehen, ſich auf einem beſtimmten Boden feſt angeſiedelt hat.

Auf dieser natürlichen, realen Basis erhebt sich der Staat als eine durch Gesetz bestimmte Organisation des Volkes. Und diese gesetzliche Organisation ist nicht denkbar ohne Obrigkeiten, d. h. gesetzmäßig bestellte Personen, welche im Volk das Gesetz handhaben und das Gemeinwesen leiten.

Nicht minder steht fest, daß dieses Gesetz aus Forderungen und Verboten besteht, welche an den Willen sich richten, zu ihrem Gegenstand aber nicht die Willensbestimmungen selbst, sondern die äußeren Handlungen haben, zu denen der Wille sich bestimmen möchte. Auf den Willen an sich beziehen sie sich nicht. Der Staat mit seinem Gesetz läßt den bösen Willen unberührt, so weit er nur nicht zur Handlung fortschreitet, und läßt sich die äußerlich dem Gesetz entsprechende Handlung ohne Einrede gefallen, auch wenn sie aus bösem Willen oder Motiv hervorgegangen ist. Auf das, was Rothe im Widerspruch hiegegen vorträgt, habe ich bereits im früheren Artikel erwidert. Wie nur Handlungen Object des Gesetzes sind, so muß denn das Gesetz auch mit Bestimmtheit die concreten verbotenen oder gebotenen Handlungen in seiner Formel ausdrücken, muß mit diesem Ausdruck dem Willen gegenübertreten und eine diesem äußern Buchstaben entsprechende Erfüllung heischen. Es verhält sich mit ihm ganz anders als mit dem Sittengesetz, welches, indem es der Gesinnung ihre Norm gibt, den Subjecten anheimgeben kann, von da aus die concrete Forderung für die einzelnen äußeren Handlungen selbst für sich auszugestalten.

Auch das endlich, daß dieses Gesetz gegen Widerstrebende mit physischem Zwang sich durchsetzen will und in einem geordneten Staatswesen sich so muß durchsetzen können, ist mit aller Bestimmtheit und zwar als ganz charakteristisches Grundmoment hier voranzustellen. Mit Bezug auf Rothe verweise ich wieder auf das früher Gesagte. Niemals stellt ein Staat gesetzliche Ordnungen auf ohne die Absicht, sie so mit Hilfe von Gewalt zu behaupten und die Personen, welche sich von Uebertretungen nicht zurückhalten ließen, zwangsweise wenigstens unter die Strafe zu beugen. Nie hat auch meines Wissens ein Politiker, Jurist oder Philosoph daran, daß die Erzwingbarkeit wesentliches Merkmal des in unsern Staaten herrschenden Rechtes sei, gezweifelt. Auch Rothe und Thilo,

den er citirt, leugnen nicht, daß der Eintritt der moraliſchen Abnormität in die Menſchheit den Zwang im Staat unerläßlich mache, obgleich Rothe über die Ausdehnung, in der er hier Platz greifen muß, nichts klares ſagt. Unerläßlich wäre derſelbe alſo jeden Falls für jeden wirklichen Staat, weil es eben keine Menſchheit ohne Sünde gibt. Und wir müſſen mehr ſagen: ein ſolcher Zwang gegen ſittliche Perſönlichkeiten könnte auch durch eine unter ihnen eingeriſſene Unſittlichkeit nie zuläßig werden, wenn nicht von vorn herein in der Beſtimmung des Staates die Aufſtellung und Durchführung eines Geſetzes für äußere Handlungen läge, das er mit ſeinen äußerlichen Satzungen unbedingt zu äußerer Geltung bringen muß. Nur in demjenigen Sinne können wir das Moment des Zwanges aus dem Begriff der ſtaatlichen Geſetze weglaſſen, als ihn Trendelenburg [1]) aus ſeiner Definition des Rechtes weggelaſſen hat: weil nämlich aus ihr ſchon von ſelbſt ſich ergebe, daß das Recht die in ihm enthaltenen Beſtimmungen auch wirklich durchſetzen müſſe. Wie der Staat das geſetzlich organiſirte Volk iſt, ſo muß er hinter jenen an den Willen der einzelnen Subjecte ſich richtenden Geboten und Verboten mit ſeiner organiſirten Macht ſtehen. Sein Geſetz beſteht in dieſem Sinn, verſchieden vom Sittengeſetz, aus Machtgeboten. Aber es fließt darum nicht etwa aus der Willkür menſchlicher Machthaber, Fürſten oder Volksmaſſen, ſondern aus ethiſchen Principien, welche ihm mit dem Sittengeſetz gemeinſam ſind. Darin ruht ſeine innere Berechtigung in der Welt der ſittlichen Perſönlichkeiten, deren Charakter den Zwang auszuſchließen ſcheint, und damit werden ſich auch Schranken ergeben, über welche hinaus es ſich nicht erſtrecken ſollte. Ehe wir jedoch uns darüber erklären, müſſen wir denjenigen Inhalt, der jeden Falls überall unter jenes Geſetz geſtellt wird, wenigſtens im allgemeinen uns vergegenwärtigen.

Ausgeſchloſſen aus dieſem Bereich ſind überall die Handlungen des Einzelnen, ſofern ſie rein nur ihn ſelbſt und ſeine eigenen Intereſſen betreffen. Nach jener Doctrin zwar, welche die Obrigkeiten zu Wächtern über die ganze äußere Beobachtung der göttlichen

---

[1]) Naturrecht, S. 87 f.

Gebote innerhalb eines Volkes macht, müßten jene mit hereingezogen werden. Doch haben auch diejenigen neueren Ethiker, welche jener Theorie am meisten treu blieben, hierauf doch, wie wir früher sahen, verzichtet. Auch das aber haben wir schon früher bemerkt, daß keineswegs das ganze sittliche Gemeinleben oder Handeln des Einzelnen mit Bezug auf die andern und die Gemeinschaft, oder das ganze objective Ethos im Sinne Stahls Gegenstand jenes Gesetzes werde oder werden könne, daß vielmehr der Staat nicht umhin könne, mancherlei — nicht bloß Gesinnungen, sondern auch Handlungen zuzulassen, welche durch ein gesundes Urtheil der sittlichen Gesellschaft verdammt werden müßten: man denke an so viele Handlungen des Undanks, der Unbarmherzigkeit, des Hochmuths, der Lüge u. s. w., deren Unsittlichkeit evident ist und für welche doch keine bürgerliche Strafe existirt. Darauf, wodurch dies auch bei strengen, christlich-sittlichen Principien sich rechtfertige, werden wir später zu reden kommen.

Streitig ist sodann, wieweit der Staat, obgleich nicht die ganze objective Sittlichkeit seine Aufgabe ist, doch neben dem Aufstellen und Festhalten derjenigen Ordnungen, welche man allgemein als Rechtsordnungen zu bezeichnen pflegt, auch die Aufgabe habe, Positives für die allgemeinen materiellen und idealen Interessen, für Cultur, Wissenschaft, Kunst, Religion u. s. w. zu leisten.

Aber eben mit demjenigen, was man allgemein zum Rechtsgebiete rechnet, haben wir nun auch eine solche Aufgabe des Staates, an der niemand zweifelt und deren innerer Bedeutung und Begründung wir nur weiter werden nachfragen müssen.

Wird nämlich gleich der Begriff des Rechtes von den einen viel weiter als von den andern ausgedehnt, so stimmen doch in Betreff gewisser Grundverhältnisse des Gemeinlebens alle darin überein, daß sie unter das Recht fallen und durch's Rechtsgesetz des Staates gewahrt und festgestellt werden müssen. Und zwar sind dies lauter Verhältnisse des äußern Lebens, deren Bedeutung darin liegt, daß nur innerhalb ihrer und vermöge ihrer eine wahrhafte und seiner Bestimmung entsprechende Bethätigung des Willens für die einzelnen Persönlichkeiten und ganze sittliche Gemeinschaften möglich wird, daß also durch ihre Sicherung und Wahrung der

äußere Beſtand und die äußere Entfaltung der ſittlichen Perſönlichkeiten und des ſittlichen Gemeinlebens und Zuſammenwirkens überall bedingt iſt. Dabei kommen die Perſönlichkeiten einfach als wollende, zur Selbſtthätigkeit beſtimmte in Betracht, — nicht etwa erſt mit Bezug auf eine gute Geſinnung, in welcher ſie thätig werden; es fragt ſich, was in der äußern Ordnung des Gemeinlebens ſtatthaben müſſe, damit jenes ſittliche Wirken überhaupt und ſo dann auch ein ſittlich gutes Wirken möglich ſei und möglich bleibe.

Gewahrt werden muß ſo, was die einzelnen Perſönlichkeiten betrifft, einer jeden vor allem natürlich ihre leibliche Exiſtenz, der leibliche Organismus, der für ſie das unbedingt nothwendige Werkzeug für alles Wirken nach außen iſt, und eine durch andere Perſonen nicht beeinträchtigte Möglichkeit, dieſes ihr Daſein durch eigene Thätigkeit in Beſtand und Kraft zu erhalten. — Wie jede ſittliche Perſönlichkeit zur Entfaltung ihres eigenen Weſens in Verkehr mit der Außenwelt und zum Wirken für die allgemeinen Aufgaben der Menſchheit berufen iſt, ſo muß jeder dafür auch eine gewiſſe äußere Sphäre der Selbſtbeſtimmung eingeräumt und geſichert werden. — Und nicht bloß ihr Leib iſt als nothwendiges beſtändiges Organ für ihr ſittliches Wirken zu betrachten, ſondern damit die Perſon continuirlich ihr individuelles Daſein behaupten und eine erfolgreiche zuſammenhängende Thätigkeit in der Welt üben könne, muß ſie in irgendwelchem Umfang auch materielle Mittel aus der Außenwelt ſich aneignen und anbilden. Beſtimmte Dinge müſſen, wie Trendelenburg es ausdrückt, dauernde Werkzeuge des Willens werden und ſtellen ſelbſt Beſtimmungen des Willens dar: ſei's daß ſie für den Einzelnen Producte und Errungenſchaften ſeiner eigenen Thätigkeit ſind, ſei's daß ſie durch fremden Willen oder durch natürlich-ſittliche Familienbeziehungen, die gleichfalls Anſpruch auf Wahrung haben, ihm zugefallen ſind und er nun ſeinerſeits ſeinen Willen in ſie hineingelegt hat. Immer wird auch ein Communismus wenigſtens ein Minimum von Privateigentum, ſei's auch nur in Kleidung und anderem dergleichen, belaſſen müſſen; und je mehr ſo, wie es eine ſittliche Anſchauung fordert, die Bedeutung der Perſönlichkeit und perſönlichen Wirkſamkeit als ſolcher anerkannt

wird, um so mehr wird auch die Nothwendigkeit dieses privaten Eigentums anerkannt werden. — Im Verkehr der verschiedenen Subjecte mit einander, bei gemeinsamem Gebrauch der äußern Dinge und beim Zusammenwirken auf den äußern Lebensgebieten wird es ferner immer und immer wieder nothwendig, daß zwei oder mehrere Willen über ein sachliches Object oder eine äußere Leistung sich mit einander einigen. Was ein Wille hier dem andern gewährt und der andere annimmt, wird eben hiemit dem andern zu eigen; das, daß mit Bezug hierauf der Wille der einen Persönlichkeit dem Willen der andern verbunden sei, so lange diese nicht selbst darauf verzichtet, gehört jetzt wesentlich zum Willensbestande der andern. Wir haben hiemit das Vertragsrecht, das gelten muß, so gewiß als die den Persönlichkeiten oder persönlichen Willen überhaupt zukommende Geltung aufrecht erhalten wird [1]). — Außerdem werden wir unter den unerläßlichen äußeren Bedingungen für den Bestand und das Wirken der Einzelnen in der Gemeinschaft noch die Ehre aufzuführen haben: nämlich in dem allgemeinen und zunächst negativen Sinne, daß die Würde, die ihnen als wollenden, sittlichen Subjecten (noch abgesehen von ihrer sittlich guten Willensrichtung) zukommt, nicht durch irgend welche unbefugte Aeußerungen anderer angegriffen und beeinträchtigt werde [2]). Wo dies geschieht, da wird eben hiemit diejenige dem Subject von Gott verliehene Stellung nicht anerkannt, auf der auch seine Ansprüche hinsichtlich der leiblichen Existenz, der Freiheit, des Eigentums und der Verträge beruhen.

Im Begriff des Rechtes also fassen wir jeden Falls die auf's Handeln bezüglichen Normen und Forderungen zusammen, welche innerhalb des Gemeinlebens diese Grundbedingungen für den äußern Bestand und die äußere Wirksamkeit der Persönlichkeiten wahren und deren Respectirung, wo sie nicht freiwillig statthat, durch die Staatsgewalt erzwungen werden muß. Wir reden hiemit von Recht

---

1) Vgl. zur Begründung auch Ulrici, Grundzüge der praktischen Philosophie, Bd. I, S. 252 ff.

2) Daß, wie Ulrici (S. 307 f.) sagt, das Wort „Menschenwürde" nur als Ausdruck des durch's eigene Wollen und Handeln errungenen Charakters Sinn habe, kann ich nicht zugeben.

im objectiven Sinn und von Rechtsgeſetz. Mit Recht im ſubjectiven Sinn bezeichnen wir die Befugniſſe, welche dem Subject, weil es eben ſittliche Perſönlichkeit iſt, hinſichtlich jener die perſönliche Exiſtenz und Wirkſamkeit bedingenden Objecte zukommen. Ein beſtimmtes Maß aber, bis zu welchem jeder Einzelne an dieſen Objecten theilhaben, oder eine beſtimmte Sphäre, welche er für ſeine Selbſtthätigkeit beſitzen müßte, läßt ſich nicht a priori feſtſetzen, da im allgemeinen Weſen der Perſönlichkeit noch nicht liegt, wie weit, ſondern nur überhaupt daß ſie in der Welt auch äußerlich Platz greifen und wirkſam werden ſolle. Die nähere Beſtimmung hängt von realen Verhältniſſen und geſchichtlichen Entwickelungen ab, — von Momenten, welche der Feſtſtellung durch menſchlichen Willen und menſchliches Geſetz mehr oder weniger ſich entziehen und von dieſem immer zugleich mit jenem urſprünglichen und allgemeinen Weſen und Zweck der Perſönlichkeit in Betracht gezogen werden müſſen. Die concreten poſitiven Rechte der Subjecte ergeben ſich ſo erſt aus der poſitiven Geſetzgebung der einzelnen Staaten. — Wie die Gebote des Staates Machtgebote in dem oben bezeichneten Sinne ſind, ſo iſt nun auch das Recht des Subjectes Macht in der ſittlichen Welt oder in der Gemeinſchaft der Perſönlichkeiten. Das Subject darf auch ſeinerſeits, um das, wozu es befugt iſt, durchzuſetzen, auf jene zwingende Macht des objectiven Rechtsgeſetzes ſich ſtützen.

Wir ſind hier vom Willen ausgegangen, wie er in den einzelnen Subjecten lebt und in ihrem Handeln ſich bethätigen ſoll. Aber im Geſagten liegt auch ſchon, daß hier nicht etwa das einzelne Subject für ſich in Betracht kommt, ſondern immer nur jedes im Verbundenſein mit den andern: es kann für ſich ſelbſt jene Rechte nur beanſpruchen, indem es ſie zugleich den andern beilegt, die gleich ihm Perſönlichkeiten ſind. Es hat ſeine eigene Sphäre nur, ſofern die andern die ihrige haben, durch welche jene beſchränkt wird. — Auf's Geltendmachen und Durchſetzen ſeiner Rechte wird ferner im Subject immer ſchon ein natürlicher ſelbſtiſcher Trieb hinzielen. Aber nicht darin, daß das egoiſtiſche Intereſſe des Einzelnen befriedigt, und weiter etwa darin, daß einem Conflict dieſer Intereſſen vorgebeugt werden müſſe, erkennen wir unſerer bisherigen Ausführung

gemäß den wahren Grund des Rechtes, sondern in dem Werthe, welchen das Sittliche oder das Willensleben als solches für unser sittliches Bewußtsein hat. Zu den Grundthatsachen dieses Bewußtseins gehört mit der Forderung, daß der Wille sich in sich selbst gut bestimme, zugleich die Forderung, daß er auf die Außenwelt sich richte und hier Bestand und Selbstthätigkeit behalte. Eben hiemit erfassen wir das, worauf oft reine Selbstsucht sich richtet, in Wahrheit als Willen Gottes selbst: indem er diese mit Willen ausgestatteten Wesen schafft, will er, daß sie auch in ihrem Verhalten zu einander jene Bedingungen für die Existenz der Willen in der Welt erfüllen; und in dieser Ausstattung sind sie nach seinem eigenen Bilde geschaffen: das Recht muß insoweit dafür sorgen, daß dieses Bild im Wirken auf die Welt zum Ausdruck kommen könne, daß dieses Bildes Würde respectirt werde. Gegenstand des göttlichen Willens und Zweckes aber ist wieder nicht der Einzelne für sich, sondern das Ganze des sittlichen Lebens in der Menschheit. Weil sittliches Leben überhaupt sein soll, darum soll auch der Einzelwille sein und mit ihm das auf ihn bezügliche Recht.

So handelt sich's, schon wenn wir vom Rechte jedes einzelnen Subjectes und von dem darauf bezüglichen Rechtsgesetze reden, nicht bloß um den Einzelnen für sich, sondern um's ganze sittliche Gemeinleben. Und zu diesem Gemeinleben gehören nun auch besondere einzelne Gemeinschaftskreise, deren Wesen und Grund die Ethik zu erörtern hat. So vor allem der der Ehe und Familie. Auf Grund natürlicher, geschlechtlicher Anziehung gehen die Gatten eine natürliche Gemeinschaft mit einander ein, welche sittlichen Charakter dadurch erhalten muß, daß sie in gegenseitiger liebender Hingabe des Herzens und zu einer vollen Gemeinschaft des ganzen Lebens sich mit einander einigen. So fällt der innere Kern dieses Verhältnisses als eines wahrhaft sittlichen nicht in den Bereich des Zwangsgesetzes oder des Rechtes. Aber es ist ein Rechtsverhältnis, sofern die beiden Willen eben auch zu bestimmten äußeren Leistungen des natürlichen und sittlichen Lebens sich gegenseitig verbunden haben. Und wo irgend ein tieferes sittliches Bewußtsein von Wesen und Bedeutung der Ehe vorhanden ist, wird man Recht und Rechtsgesetz auch nicht bloß in so fern auf die Ehe beziehen,

als das mit jener Verbindung gegebene perſönliche Recht des einen Ehegatten gegen den andern gewahrt werden muß, ſondern man wird anerkennen, daß der Beſtand der Ehe an ſich als eines zum ſittlichen Leben gehörigen, von Gott gewollten Inſtitutes gegen ein ihn zerſtörendes äußeres Handeln zu wahren ſei. So muß das Recht der Ehe auch dem entgegentreten, daß die Gatten beliebig mit gegenſeitiger Einwilligung ihren Bund wie einen gewöhnlichen Vertrag wieder löſen, und ſo verwehrt ja das Recht auch eine Verbindung ſolcher — nämlich blutsverwandter — Perſonen, deren eheliche Einigung zwar keine privaten Rechte verletzen, wol aber der natürlich-ſittlichen Beſtimmung der Ehe widerſprechen würde. Immer jedoch handelt es ſich beim Eherecht nur um das Beſtehen und Sichgeltendmachen dieſes Inſtituts in der äußern Gemeinſchaft, wie bei jenen Privatrechten nur um Beſtand und Geltung des perſönlichen Willens überhaupt. Es fragt ſich: was muß, damit jenes geſichert ſei, unerläßlich geſchehen und eben darum auch mit Zwang durchgeſetzt werden? Entſprechendes gilt vom Familienrecht mit Bezug auf's Verhältnis zwiſchen Eltern und Kindern, wo unſer ſittliches Bewußtſein ein ſchon durch die natürlichen Beziehungen geſetztes Verbundenſein der Perſönlichkeiten und ihrer Willen anerkennt und das Recht nun die äußeren Leiſtungen ausdrückt, die hiezu und hiemit zur Aufrechterhaltung des Familieninſtituts überall und ſchlechthin gehören. — Auch auf die religiöſe Gemeinſchaft und ein ſie betreffendes Recht kommen wir hier: wieder nicht bloß in ſo fern, als die Perſönlichkeiten, aus welchen ſie beſteht, ein Recht auch zur Bethätigung ihres religiöſen Lebens haben, ſondern auch um deswillen, weil gemäß der menſchlichen Beſtimmung und dem göttlichen Willen das religiöſe Leben überhaupt mit ſeinen Aeußerungen und mit den zu ihm gehörigen Gemeinſchaftsformen Beſtand haben und Schutz dafür genießen ſoll. Von einem poſitiven Wirken des Staates für Erweckung und Leitung dieſes Lebens und Herſtellung ſolcher Formen reden wir hier durchaus noch nicht. — Analoges iſt von den Gebieten der ſogenannten materiellen und weltlich-idealen Intereſſen, vom Wirken und Zuſammenwirken für die Bewältigung des materiellen Daſeins durch den Geiſt und für Wiſſenſchaft und Kunſt und von den hiefür ſich bildenden Gemein-

schaften und Corporationen auszusagen. — Zugleich hat das Recht, welches allen diesen Gebieten und Thätigkeitsweisen den Raum im Gemeinleben offen hält, überall Eingriffen und Uebergriffen in fremde Rechtssphären zu steuern.

Ueber allen den einzelnen Gliedern und dem gesamten, rechtlich geordneten und zu ordnenden Gemeinleben eines Volkes steht endlich die Staatsgewalt selbst, welche das Rechtsgesetz concret gestaltet und aufrecht erhält. Sie muß, schon um diese Aufgabe zu erfüllen, sich in einer bestimmten Verfassung organisiren, und es ergeben sich Rechte, welche sie nun für sich selbst und um ihres eigenen Bestandes willen den einzelnen Subjecten und verschiedenen einzelnen Gemeinschaftskreisen gegenüber geltend zu machen hat. Wir lassen hier noch dahingestellt, wie weit der Staat etwa auch noch andere Zwecke zu verfolgen, die positive Förderung und Leitung anderer Interessen zu übernehmen habe: soweit dies der Fall ist, werden dann durch seine hiefür erforderlichen Machtgebote weitere Rechtsansprüche für ihn selbst den Einzelnen gegenüber, und durch die hierauf bezüglichen Aufträge, die er seinen Mitgliedern und Beamten ertheilt, bestimmte Rechtsbefugnisse und Gewalten für diese gesetzt. Daß aber der Staat und die Staatsgewalt überhaupt bestehe und Geltung habe, ist vor allem eben dadurch gefordert, daß alle jene Grundbedingungen für die äußere moralische Existenz und Thätigkeit der einzelnen Personen und der sittlichen Gemeinschaftskreise innerhalb des Volkes im Rechte gewahrt und die rechtlichen Normen durch eine über dem ganzen Volk stehende Gewalt gehandhabt werden müssen.

Im Begriffe des Rechtes und Rechtsgesetzes fassen wir so die allgemeinen und auch mit Gewalt zu behauptenden Normen des äußeren Handelns zusammen, welche aus der Grundforderung sich ergeben, daß innerhalb des Gemeinlebens den einzelnen Persönlichkeiten und einzelnen sittlichen Gemeinschaftskreisen und insbesondere der über allen stehenden und ihr Verhältnis zu einander überwachenden Gesamtgemeinde des Volkes der Bestand, den sie als Willensmächte im äußern Leben haben sollen, und eine ihnen eigene Sphäre der Willensbestimmung gewahrt und gegen unbefugte Willenseingriffe geschützt werde. Und das gesamte Recht

haben wir mit eben dieſer Grundforderung und mit dem Weſen des Sittlichen überhaupt, ſo wie wir ſchon oben in Betreff der Rechte der einzelnen Perſonen bemerkten, in der chriſtlichen Ethik auf den Willen Gottes zurückzuführen. Indem Gott will, daß ſittliches Gemeinleben ſei, will er auch, daß eine Rechtsordnung ſei und daß ſie jener Forderung entſpreche. Von den Rechtsnormen allen gilt anderſeits auch das oben Geſagte, daß ihre concrete Ausgeſtaltung von äußeren Verhältniſſen bedingt und menſchlicher Sitte und geſetzgeberiſcher Thätigkeit anheimgeſtellt iſt. Denn wie die einzelnen Menſchen nirgends bloß perſönliche Subjecte in abstracto und die ſtaatenbildenden Völker nirgends bloß Rechtsorganismen in abstracto ſind, ſondern überall auf individuellen natürlichen und geſchichtlich gewordenen Grundlagen und im Beſitz einer durch Gottes Vorſehung ihnen zu Theil gewordenen individuellen Ausſtattung leben, und wie ferner zwar alle zu einer Selbſtthätigkeit nach außen beſtimmt und zugleich einer über ihnen ſtehenden Ordnung und Gewalt bedürftig ſind, bei den verſchiedenen Bevölkerungen jedoch ſehr große Unterſchiede hinſichtlich dieſes Bedürfniſſes und hinſichtlich des Bewußtſeins und Triebes individueller Freiheit ſtattfinden: ſo muß der Einfluß hievon und eine bewußte Rückſichtnahme hierauf durchweg auf die Geſtaltung der concreten Rechtsverhältniſſe einwirken und dieſe daher auch ſtets wandelbar bleiben. Aber wie die mit Macht ausgeſtattete Rechtsordnung eben nur in den alſo entſtandenen concreten jeweiligen Rechtsordnungen der einzelnen Staaten wirklich exiſtirt, ſo verbindet ſich uns mit dem Bewußtſein, daß nach Gottes Willen überall eine ſolche Ordnung ſein und jedes Handeln im Gemeinweſen innerhalb ihrer Schrecken erfolgen ſolle, ſofort auch das, daß die einmal exiſtirende und die Grundbedingungen des Gemeinlebens ſchirmende Ordnung überall ſo lang zu reſpectiren ſei, bis ſie etwa auf eine ihren eigenen Beſtimmungen entſprechende Weiſe abgeändert würde. Ja ſie ſoll anerkannt werden als eine von Gott ſelbſt verordnete, ſofern der Gott, der ſie auf dem Weg menſchlich-geſchichtlicher Entwicklung werden ließ, ſie eben mit dem Anſpruch auf ſolche Geltung hat werden laſſen. Nicht bloß von ihren ordentlichen Repräſentanten, den Obrigkeiten, ſondern vor allem von ihr im

ganzen ist auszusagen, was Paulus Röm. 13 von den „Gewalten“ gesagt hat.

Mit diesem Anspruch und dieser höheren Weihe des Gesetzes ist ihm auch das Recht, ja die sittliche Nothwendigkeit gegeben, den Uebertreter zu strafen. Es behauptet seine Geltung und Hoheit auch ihm gegenüber, indem es seine Macht ihn selbst fühlen läßt und vor der ganzen Gemeinschaft an ihm zur Darstellung bringt. Eine nähere Erörterung und Begründung der Strafe und der Strafarten, worüber theologische Ethiker meist allzu leicht (wenn auch oft im wesentlichen richtig) urtheilen, Philosophen dagegen und ganz besonders Juristen gerade in der Gegenwart mit sehr verschiedenartigen Theorien sich abmühen, muß und kann hier nicht gegeben werden. Nur so viel glaube ich in Kürze aussprechen zu dürfen, daß man meines Erachtens immer wieder auf die Aussage eines allgemeinen sittlichen Bewußtseins wird zurückkommen müssen, wornach dem Verbrecher zu Theil werden soll, was er „verdient“ hat, d. h. ein Uebel oder eine Lebenshemmung, wie es seinem Angriff auf das Recht entspricht. Man darf ferner hiebei auf das Princip der von Gott selbst zu übenden vergeltenden Gerechtigkeit zurückgehen, die den gesamten Lebensstand des sittlichen Subjects nach seinem eigenen sittlichen Verhalten und Werth bestimmen will. Immer aber darf als das Object, auf welches die Strafe des Rechtsgesetzes sich richtet, nur der Misbrauch des Willens angesehen werden, der in der gesetzwidrigen Handlung ausgedrückt ist. Dem wird auch am besten eine Strafart entsprechen, welche eben auf den Willen des Verbrechers, nämlich auf eine Beschränkung oder Aufhebung seiner äußern Willenssphäre sich bezieht. Die Handlungen werden ferner vom Staate zu strafen sein nur so fern sie eben gegen jenes Rechtsgesetz als solches und gegen die darin geschützten Grundbedingungen des Gemeinlebens als solchen sich richten. Wie jenes Gesetz nicht auf's Verhalten der Einzelnen zu Gott oder auf ihre eigene Pflege wahrer Sittlichkeit, sondern nur auf ihr Verhalten zur menschlichen Gemeinschaft und so auch zum sittlich-religiösen Gemeinleben sich bezieht, so wird es auch schwere Versündigungen gegen Gott, wie Lästerung und anderes dergleichen, nicht nach ihrem vollen innern Gewicht, das überhaupt für kein

menschliches Gesetz meßbar wäre, sondern eben als schwere Kränkungen jenes Gemeinlebens zu strafen haben. Wir bemerken dies gegen ungebürliche Forderungen, welche in dieser Hinsicht eine einseitig religiöse und theologische Auffassung oft an die Strafgesetzgebung stellt, ohne hiemit darüber urtheilen zu wollen, ob nicht doch, auch unter dem richtigen Gesichtspunkt aufgefaßt, die gegenwärtig bei uns bestehenden Strafen zu niedrig seien. — Wenn endlich die Idee der Vergeltung anderseits auch Lohn für die Rechtthuenden in sich zu schließen scheint und die früher ausgehobenen Schriftworte von einer Belohung derer, die Gutes thun, reden, so besteht ja doch das Gutesthun, sofern es für's Rechtsgesetz in Betracht kommt, eben immer nur in einem seine Normen einhaltenden äußern Handeln und hat seine Vergeltung immer schon in dem entsprechenden Genuß des Schutzes, welchen dasselbe der Persönlichkeit und ihrer äußern Selbstbethätigung gewährt.

Sollen wir nun nach unserer ganzen bisherigen Ausführung etwa noch die Frage beantworten, warum das Rechtsgesetz und so auch die Strafe, denen wir das bisher bezeichnete Gebiet in Uebereinstimmung mit den im wirklichen Leben sich geltend machenden Bedürfnissen und Principien und mit Nachweis des innern Grundes und Zusammenhanges zugewiesen haben, nicht doch zugleich weiter ausgedehnt, ja weshalb nicht womöglich alles Handeln innerhalb der Gemeinschaft, welches durch's göttliche Sittengesetz gefordert wird, auch zum Gegenstand staatlicher Machtgebote gemacht werden sollte? Wir können aber einfach die Frage entgegenstellen, wie denn dies Weitere sich irgend sollte begründen lassen. Die heilige Schrift hat, wie wir sahen, überhaupt gar keine ausdrückliche Bestimmung des Gebietes, auf welches die Obrigkeit und ihre Rechtsübung sich erstrecken sollte, gegeben. Die Grundideen des Sittlichen, wie sie gerade für unsere christliche Anschauung feststehen, schließen mit den sittlichen Forderungen vor Allem die den Subjecten zukommende Freiheit in sich, und das Sittengesetz, welches die Handlungen fordert, wird seiner innern Tendenz nach nur verwirklicht, indem diese mit Freiheit aus guter Gesinnung hervorgehen. Dem gegenüber ist das Zwangsgesetz gerechtfertigt, so fern es nothwendig ist für jene Grundbedingungen des sittlichen Zu-

sammenlebens. Es stellt Schranken oder Rahmen auf, innerhalb deren jene Thätigkeit der Personen und Gemeinschaften sich bewegen muß, um überhaupt Bestand zu haben. Wollte es weiter gehen, als in dieser Beziehung nothwendig ist, so würde es die wahre Entfaltung der Sittlichkeit lähmen, welche stets diese Schranken festhalten, aber innerhalb ihrer frei sein muß. Und sie würde in Verhältnisse eingreifen, welche unter die Formel eines äußern Machtgebotes zu bringen auch gar nicht möglich ist, weil das, was hier geschehen soll, durch ganz individuelle Umstände und den Zusammenhang mit dem innern Leben bedingt ist und nur als Frucht innerer Gesinnung Werth hat: so die Handlungen, die der Freund dem Freunde schuldig ist, im Unterschied von festen Vertragsleistungen, so die Werke milder Wohlthätigkeit im Unterschied von Armensteuern, die der Staat auferlegt, um Einzelne vor dem Untergang der persönlichen Existenz zu bewahren u. s. w. Ja es bleiben so auch für eine wahrhaft sittliche und christliche Auffassung die früher erwähnten Fälle möglich, wo der Staat seinen Arm leiht zu einer Handlung, die wir für unsittlich erklären müssen: er kann z. B., weil es so aus dem Wesen von persönlichem Willen, Vertrag und Eigentum folgt, dem Einzelnen zu einer Handlung Macht geben, während derselbe von dieser Macht unter den individuellen Verhältnissen doch nur Gebrauch machen kann, wenn er die Pflichten einer vom Staat nicht zu controllirenden persönlichen Barmherzigkeit sündhaft verletzt.

Unter den Theologen, welche über Staat, Recht u. s. w. geschrieben haben, nimmt Köhler in der Schrift, die ich am Schluß des ersten Artikels erwähnte, denselben Standpunkt, wie die oben gegebene Ausführung ein. Unter den neueren Philosophen wird wesentlich die gleiche Grundidee des Rechtes von Trendelenburg und Ulrici vertreten, wenn auch mit verschiedenen Modificationen in der Fassung und Begründung. Der Trendelenburg'schen Definition des Rechts als „des Inbegriffs derjenigen allgemeinen Bestimmungen des sittlichen Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann", fehlt es, während sie dasselbe meint, noch an der erforderlichen Bestimmtheit: denn es soll doch nicht alles, was zu dieser Erhal-

tung und Bildung beiträgt, sondern nur das, was dafür unerläßlich ist, unter den Begriff des Rechts fallen, und das, was zu diesem Unerläßlichen gehört, ist näher zu bezeichnen. Vorangegangen ist der auch für Theologen nicht zu ignorirende Philosoph Krause, indem er das Recht definirte als das „organische Ganze aller äußern Bedingungen des vernunftgemäßen Lebens" (nachher als die „zeitlich freie Bedingtheit des Vernunftlebens"); dabei suchte er die Idee des Rechts bis auf ihren Grund in Gott zurück zu verfolgen. Aber seine Definition bringt die bestimmte Beziehung, welche das Recht auf den Willen und eben nur auf's Willensgebiet hat, nicht zum Ausdruck; sie verliert sich, wie Ulrici mit Recht einwendet, in's Unbestimmbare [1]). — Wir weisen hiemit auf der einen Seite jene Auffassung ab, welche das Recht mit dem „objectiven Ethos" überhaupt identificiren will und nach welcher eigentlich alle auf's äußere Handeln bezüglichen göttlichen Sittengebote auch zu staatlichen Machtgeboten werden müßten, auf der andern Seite einen Begriff, der nur auf Formales sich beschränkt, im Recht nur das Verhältnis einzelner Subjecte zu einander in's Auge faßt und seine Beziehung zum sittlichen Leben im Ganzen nicht aufnimmt: so der Kantsche Begriff des Rechts als des Inbegriffs der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann; die hierin liegenden richtigen Momente aber sind in unsere Rechtsidee aufgenommen. Stahl, der von jener ersten Auffassung ausgeht, hat am Ende factisch dem Rechtsgesetz doch nur im allgemeinen das nämliche Gebiet wie wir zugewiesen, sofern, wie wir hörten, das Recht doch allerdings die ethischen Ideen nur in ihrer äußersten Grenze enthalten, die sittlichen Institute nur in ihrer äußersten Grenze wahren könne. Die Beschränkung aber, die wir principiell begründen und festhalten, ist ihm erst Folge der Sünde, welche in der das Gesetz aufstellenden Gesamtheit herrscht, und er hätte con-

---

1) Eine Uebersicht über das tiefe, aber nicht ebenso klare System Krause's gibt J. H. Fichte, Die philos. Lehren von Recht, Staat und Sitte, S. 232 ff. Unter seinen Schülern ist besonders der Jurist Ahrens zu nennen.

sequenterweise auch trotz dieser Sünde von seinen Prämissen aus dem Rechtsgesetz und der ihm zur Seite stehenden Gewalt noch einen viel weitern und womöglich mehr und mehr zu erweiternden Spielraum belassen müssen. — In keiner Weise genügt die Herbart'sche Begründung der Rechtsidee auf das Misfallen am Streite. Ich führe sie an, weil doch A. v. Oettingen in seiner Ethik sie beigezogen hat: er definirt das Recht als den machtvollen Organismus gesetzlicher Normen zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Ordnung oder zur Vermeidung des Streits. Geben wir zu, daß das sittliche Bewußtsein und Urtheil am Streit Misfallen haben müsse, so ergibt sich hiemit durchaus noch nicht der bestimmte Begriff einer Rechtsordnung, sondern entweder möchte man daraus nur die Pflicht liebender Nachgiebigkeit folgern, womit man also auf Recht verzichtet, oder man fordert eine Vermeidung und Schlichtung des Streites, bei der jedem Theil ein ihm Gebürendes zu Theil wird, und muß eben hiemit schon eine anderswo gewonnene Idee von Recht und Rechten voraussetzen. Ueberdies aber wird, wer eine richtige Rechtsidee hat, gar nicht zugeben, daß jeder Streit unbedingt misfalle: er wird es nicht zugeben von einem Streit, der eben zur Wahrung des Rechtes geführt werden muß; nicht der Streit misfällt hier, sondern die Kränkung des Rechtes, die ihn zur Pflicht macht; um zu beurtheilen, wie ein Streit Gegenstand sittlichen Misfallens sein und deshalb vermieden werden sollte, muß vorher schon die Rechtsidee feststehen [1]). — Kurz pflegt man bekanntlich die Rechtsidee oft in dem „Suum cuique" zusammenzufassen. Dies ist indes bloß dann richtig, wenn man unter dem einem jeden Zugehörigen nur eben das versteht, was ihm nach den oben ausgeführten Principien als persönlichem Subject und um der Stellung willen, die er im geordneten Gemeinwesen einnimmt, in Hinsicht auf die äußere Willenssphäre zukommt, und nicht etwa alles, wozu die andern ihm gegenüber durch die sittlichen Gebote oder Gottes Willen überhaupt verpflichtet sind. Die Gefahr, durch eine unklare Auffassung und Anwendung des

[1]) Im Gegensatz gegen Herbarts Rechtsbegründung vgl. R. v. Ihering, Der Kampf um's Recht (speciell S. 99 der ersten Aufl.).

suum cuique der ſtrenge Begriff des Rechts, um welches es ſich Staat handelt, wieder in's Unbeſtimmte erweitet und verwirrt werde, droht nicht nur in jener früher beſprochenen Darſtellung Beck'ſcher Lehren durch Lindenmeyer, wo die Nächſtenliebe unter das suum cuique geſtellt wird, ſondern z. B. auch bei Palmer, wenn er die Ausübung des suum cuique darein ſetzt, daß man jedes Object in demjenigen Werth anerkenne, den es in der Weltordnung einnehme [1]): man kann dies ſagen, aber man verſteht dann unter suum cuique etwas weiteres als man darunter verſtehen darf, wenn man es auf's Rechtsgeſetz anwendet. Auf eine ähnliche Erweiterung des Rechtsbegriffes iſt von Krauſe'ſchen Principien aus der von Köhler angeführte Juriſt Röder gerathen: zum Rechte der Einzelnen gehört ihm nicht bloß die Wahrung der perſönlichen Exiſtenz und einer äußern Willensſphäre, ſondern die Leiſtung von allem, was zu einem guten Beſtande des Lebens erforderlich iſt und die Menſchen bei gutem Willen einander zu leiſten im Stande ſind; ſie haben das um ihrer Beſtimmung willen von einander zu fordern; Rechtsforderung wird ſo z. B. auch eine verhältnismäßige Gleichheit in der Vertheilung des materiellen Eigentums. Köhler erinnert an „die ungeheure Gefährlichkeit ſolcher Sätze, ſobald ſie in die Praxis überſetzt werden ſollen".

Für ein tiefes ſittlich-religiöſes Bewußtſein und für eine chriſtliche Lehrwiſſenſchaft, welche auf das ſittlich-religiöſe chriſtliche Bewußtſein ſich gründen muß, bereitet der Würdigung des Rechtes beſonders ſein Verhältnis zur Sittlichkeit und das Verhältnis zwiſchen Rechtsgeſetz und Sittengeſetz Schwierigkeiten. Die Einheit der Idee des Guten und des göttlichen Willens duldet nicht, daß Beide, falls ſie im Gegenſatz zu einander ſtünden, doch zuſammen gelten ſollten. Hält man jedoch nicht ſtreng den Unterſchied zwiſchen beiden feſt, ſo wird einestheils der Sittlichkeit ein äußerlicher, geſetzlicher Charakter aufgedrückt, anderntheils das Recht dadurch, daß ſeinen Beſtimmungen der Charakter unbeugſamer äußerer Machtgebote genommen wird, in ſeinem Weſen erſchüttert und aufgelöſt.

---

[1]) Moral des Chriſtentums, S. 14.

Jener Gegensatz aber ist, denke ich, schon durch unsere ganze bisherige Darstellung ausgeschlossen. Gibt das Recht der Persönlichkeit die Befugnis und Macht, ihren Eigenwillen und ihr Eigentum den anderen gegenüber zu behaupten, so ist sie ja hiedurch keineswegs aufgefordert, dies mit Verleugnung der Nächstenliebe zu thun, sondern damit besteht vollkommen zusammen das sittliche Gebot, die durch's Rechtsgesetz verliehene Freiheit und Macht für die Zwecke der Liebe zu gebrauchen und den widerstrebenden, äußerlich ungehemmten Eigenwillen innerlich zu brechen. Und noch mehr: wir mußten die Rechtsidee aus derselben Wurzel herleiten wie die gesamte Sittlichkeit. Ja wenn man unter Sittlichkeit das der Idee des Guten gemäße Leben nicht bloß mit bestimmter Beziehung auf die Gesinnung oder innere Willensrichtung versteht, sondern wenn man auf das gesamte, jener Idee und hiemit seiner eigenen Bestimmung entsprechende innere und äußere Willensleben, das jeden Falls wirklich als Einheit aufgefaßt werden muß, nun eben den Begriff der Sittlichkeit ausdehnt, so fällt unter diesen Begriff auch der des Rechtes selbst. Verstehen wir unter Sittengesetz den Inbegriff aller göttlichen Forderungen an den Willen der Einzelnen und der Gesamtheit, so gehört zu ihm eben auch die Aufstellung und Durchführung der Rechtsnormen. Unterscheiden wir das Sittengesetz in seiner Beziehung auf die Gesinnung vom Rechtsgesetz, so fordert doch eben jenes auch eine solche Gesinnung, welche die Grundlagen des Rechtes und die bestehenden Rechtsordnungen anerkennt und ihre Geltung befördert. Wiederum muß für's sittliche Subject mit dem Bewußtsein seiner Rechte sich stets das Bewußtsein der Pflichten verbinden, die ihm vermöge eben des sittlichen Wesens, auf welchem seine Rechte ruhen, obliegen, denen es eben im Gebrauch der ihm zugesicherten Freiheit und Selbständigkeit nachkommen soll und zu denen die ganze allseitige Entfaltung und Bethätigung der durch's Sittengesetz geforderten Grundgesinnung gehört.

Hienach könnte sich fragen, ob das Recht nicht einfach als Theil der Sittlichkeit, die Rechtslehre als Theil der Sittenlehre zu behandeln sei. Und in der That kann es keine in sich vollständige Sittenlehre geben, die nicht wenigstens im allgemeinen die

Stelle des Rechtes im ſittlichen Geſamtleben nachwieſe, ſeine tiefſten Fundamente an's Licht ſtellte und hiemit eben auch die Aufforderung zu einer rechtlichen Geſinnung und gewiſſenhaften Reſpectirung des Rechts begründete. Dennoch kommt der Rechtslehre dem ganzen übrigen Inhalt gegenüber, den die Sittenlehre als ſolche zu behandeln hat, eine geſonderte Stellung und relative Selbſtändigkeit zu. Es muß ausgegangen werden von zwei verſchiedenen Grundlagen der Betrachtung, obgleich die beiden in Einer ſittlichen Grundidee ſich zuſammenſchließen. Schon im Eingang unſerer Erörterung des Rechtes iſt hierauf hingewieſen. Zur ſittlichen Idee oder zum Willen Gottes über die Menſchheit gehört beides: daß die perſönlichen Willen und die einzelnen Gemeinſchaftskreiſe und der ein ganzes Volk umfaſſende Machtorganismus jenen feſtgeordneten und geſicherten Beſtand im äußeren Leben haben, und das, daß die Subjecte und die Glieder aller der Gemeinſchaften von der Geſinnung achtungsvoller Nächſtenliebe durchdrungen und in ihr auf allen Gebieten für die Zwecke der Menſchheit auch äußerlich thätig ſeien. Da erſt hiedurch das Gute wahrhaft in der Menſchheit verwirklicht oder Gottes Reich in ihr hergeſtellt wird, ſagen wir von jenem Erſten, daß es ſtatthaben müſſe eben um das Zweite, die objective Entfaltung wahrhaft guten Willens und ſeiner Producte, möglich zu machen. Aber eben auch wieder als Vorausſetzung dieſes Zweckes muß das Erſte — und hiemit das Recht — zunächſt für ſich feſtſtehen und jedem, ſo weit er nur nicht ſelbſt das Rechtsgeſetz verletzt, zu gute kommen. So iſt für das Recht vermöge ſeines beſonderen, relativ ſelbſtändigen Ausgangspunktes, auch eine geſonderte wiſſenſchaftliche Behandlung begründet. Dieſelbe hat von jener Grundforderung aus mit der ſtrengen Folgerichtigkeit, die weſentlich Sache des ſcharfen Verſtandes iſt, die Conſequenzen zu ziehen, welche aus dem allgemeinen Weſen jener Willensverhältniſſe unter Berückſichtigung der empiriſchen, realen Volkszuſtände ſich ergeben. Sie darf es einer andern Wiſſenſchaft überlaſſen, zu begründen und auszuführen, was zum innern Gutſein des Willens und zur vollen Entfaltung des ſittlich-guten Lebens, wie ſie frei vom Innern ausgehen muß, gehöre, und zwar werden hiefür auch andere Seiten der geiſtigen Begabung und Thätigkeit als dort in

Anspruch genommen, nämlich vor allem ein feiner Sinn für die inneren Vorgänge des Herzens und Gewissens und den unendlichen Reichtum individueller Regungen und Rücksichten, welche die sittliche Betrachtung im Unterschied von der rechtlichen durchweg im Auge behalten muß. Verwahren aber wird sich die Rechtslehre dagegen, daß nicht durch irgendwelchen Einfluß von dieser Seite her die von ihr aufgestellten, abstract geformten Ordnungen erweicht oder durchbrochen werden, durch welche doch auch jenes ganze aus dem Innern quellende und frei individualisirte Leben erst seinen festen Halt in der Welt bekommt. — Im Leben wird das Recht nicht etwa einfach in dem Maß cultivirt, betont und ausgestaltet werden, in welchem bei einem Volk wahrhaft sittliche Gesinnung lebendig ist. Sondern ein energisches persönliches Selbstgefühl der Volksgenossen und ein kräftiger Egoismus, der sein eigenes Interesse durch's Recht sichert, kann in Verbindung mit Verstand und Scharfsinn gerade da, wo die Grundgesinnung der Liebe sehr wenig sich regt, zu einer weiten und scharfsinnigen Ausbildung des Rechts führen [1]). Dagegen kann in Persönlichkeiten von weicherem, mehr weiblichem Gemüth bei tief gegründeter und in Liebe thätiger Sittlichkeit doch das Bewußtsein und Verständnis für die Bedeutung des Rechts weniger ausgebildet sein.

Aber wir müssen auf den innigen Zusammenhang zurückkommen, der das relativ Verschiedene und Trennbare in Leben und Wissenschaft doch immer innig verbunden hält.

Eine Entwicklung des Rechtes, welche wahrhaft seiner Idee und Bestimmung entspricht, ist doch nicht möglich, wo der Werth der Persönlichkeiten, vermöge deren sie alle als Rechtssubjecte anzuerkennen sind, und der Werth und das innere Wesen der durch's Recht zu schützenden Gemeinschaften und Lebenskreise, wie der Ehe, Familie, religiösen Gemeinde u. s. w. nicht wahrhaft verstanden und gewürdigt wird. Und dies ist nur möglich bei einer richtigen und gründlichen sittlichen Gesamtanschauung und bei innerer Hingabe an die Grundzeugnisse und Forderungen des sittlichen und

[1]) Vgl. was Ihering in seinem „Geist des römischen Rechts", Bd. I (bei Köhler S. 141) über dieses Recht (als über eine Religion der Selbstsucht) sagt.

ſittlich-religiöſen Bewußtſeins und Erkennens. Die Stütze, welche das ſelbſtiſche Intereſſe der Herſtellung einer Rechtsordnung gewährt, läßt das Recht immer nur zu ſehr einſeitiger Ausbildung gelangen. Und ſie wird hinfällig, ſobald es ſich darum handelt, daß ein irgendwie zu unverhältnißmäßigem Machtbeſitz gelangter Theil des Gemeinweſens auf etwas verzichten ſollte, um anderen ein menſchlich-ſittliches Daſein und Leben möglich zu machen, oder ſobald beſonders kräftige und energiſche Glieder ſich befähigt fühlen, ihre durch die bisherige Rechtsordnung geſchützten Intereſſen durch einen Bruch und eine Umgeſtaltung derſelben noch beſſer zu befördern, oder ſobald den Einzelnen in Folge von Bequemlichkeit, Trägheit und Mangel an Umſicht die Gefahr, die ihnen ein muthiges Eintreten gegen Verletzer der Rechtsordnung bringen möchte, größer erſcheint als diejenige, welche bei einem ruhigen Zuſehen gegen ſolche Verletzungen ihrem perſönlichen Intereſſe drohen würde.

Anderſeits muß eine volle und klare Entfaltung des ſittlichen Bewußtſeins und Erkennens nothwendig auch zur Anerkennung der ſittlichen Nothwendigkeit und höheren Würde des Rechtes führen und die echt ſittliche Geſinnung als Rechtsſinn ſich bethätigen. Der Chriſt müßte daran feſthalten, auch wenn, wie öfters behauptet wird, das Recht (und ſo auch der Staat) nur um der Sünde willen da wäre und das Chriſtentum mit der Ueberwindung der Sünde auch die Aufhebung des Rechtes erſtreben würde: denn der Sünde bleibt ja doch immer genug auch bei jedem chriſtlichen Volk. Wir können jedoch jenes nicht zugeben, ſondern nur ſo viel, daß, wo Sünde nicht wäre, die zum Charakter des Rechts gehörige Erzwingbarkeit nicht zur Anwendung käme. Denn daß jeder eine beſtimmte äußere Willensſphäre habe, von wo aus er dann gerade auch die mittheilende Liebe zu üben hat, iſt nicht erſt durch Rückſicht auf die Sünde gefordert, noch ergeben ſich erſt hieraus die Principien, nach welchen die Sphären der einzelnen Subjecte und Kreiſe zu ordnen ſind. Und auch beim beſten Willen könnte, wenn dafür nicht eine äußere Ordnung aufgeſtellt würde, der Einzelne darüber, was den einzelnen Mitmenſchen, den Gemeinſchaften, der Staatsgewalt u. ſ. w. gebüre, im Unklaren ſein und von der Meinung anderer Gutgeſinnter abweichen; mit Recht weiſt

Palmer besonders auf Fragen des Eigentumsrechtes hin; auch bei einer Ungewißheit über das Verhältnis der eigenen Sphäre zu fremden wäre von strengen Christen nicht etwa statt einer Aufklärung und Feststellung ein einfacher Verzicht auf's Zweifelhafte zu fordern, und überdies würde ja dies da, wo beide Theile so strenge Christen wären, zu wunderlichen Verwicklungen führen [1]). Wenn v. Oettingen [2]) sagt, es würde bei vollkommener Herrschaft der Liebe nie eines Rechtsspruchs bedürfen, weil kein Rechtsstreit vorkäme, so erwiedern wir, daß bei aller Liebe und Verträglichkeit doch Rechtsfragen eintreten und hiedurch Rechtsbescheide nöthig werden können. — Ein warmer, lebendiger sittlich-religiöser Sinn mag sich zu einer Abneigung gegen die starren Rechtsformeln versucht fühlen, durch welche der freien sittlichen Lebensentfaltung Gewalt angethan und nichts producirt, sondern überhaupt eine wesentlich negative Thätigkeit ausgeübt werde. Aber eine gewisse Starrheit und ein gewisser äußerlicher Mechanismus ist unvermeidlich bei Normen, die nun einmal für äußere Handlungen als solche mit allgemeiner Geltung aufgestellt und aufrecht erhalten werden müssen; und von diesen Satzungen gilt, was Paulus Röm. 13, 3 von den „Gewaltigen" sagt, daß sie nicht den guten Werken, sondern den bösen zu fürchten seien: auch wo sie einschränken, sollen die Schranken nur dazu dienen, daß den wahrhaft sittlichen, frei schaffenden Trieben und Willensbestimmungen eine Entwicklung zu Theil werde, die weder durch das Treiben bösen Willens gestört, noch durch jene auch bei gutem Willen möglichen Irrungen und Verwirrungen gehemmt sei. Ja eine strenge Handhabung des Rechtes wird auch nicht bloß äußere Eingriffe in's sittliche Gemeinleben abhalten, sondern zur Bildung der Willen selbst und zu einer heilsamen Zucht für den bösen Willen mitwirken. Lenkt es doch den Willen, dessen Aeußerungen es gewaltig wehrend und strafend entgegentritt, eben hiedurch immer auch auf sich selbst zurück, hält ihm die zu respec-

[1]) Vgl. als Gegner der oben bestrittenen Ansicht: Jäger, Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 60; Palmer a. a. O., S. 425; Köhler (gegen Scheurl) a. a. O., S. 163; Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, S. 270 (bei Rothe, Ethik, Bd. II, S. 391).

[2]) A. a. O., S. 123.

tirenden sittlichen Güter und Ordnungen vor und macht ihm eine über den Subjectivitäten stehende und sich behauptende Autorität fühlbar. Der usus politicus legis, wie die Dogmatiker sich ausdrücken (dabei den Unterschied von Rechtsgesetz und allgemeinem Sittengesetz nicht beachtend), wirkt so von selbst auch pädagogisch.

Auf unrichtige Weise stellt man häufig Recht und Liebe in Gegensatz zu einander. Ueberdies müßte man schon, um logisch zu reden, nicht Liebe und Recht einander gegenüberstellen, sondern die Liebe und ein durch's Recht bestimmtes Verhalten oder das vom Princip der Liebe ausgehende Sittengesetz und das Rechtsgesetz. Aber Gegensatz gegen Liebe ist nicht dieses an sich, sondern Gegensatz gegen sie wäre ein Verhalten, das lediglich nur Recht gelten lassen und bei und neben der Herrschaft des Rechtes die Pflichten der Liebe verleugnen möchte. Dagegen muß auf die Erhaltung des Rechtes an sich gerade auch die Liebe hinarbeiten, so gewiß als sie sich das wahre und ganze sittliche Wohl der Mitmenschen zum Zwecke setzt. Sie muß namentlich auch den strengen Vollzug des Rechtes an den etwa widerstrebenden Subjecten fordern, und zwar nicht bloß wegen des sonst bedrohten allgemeinen Rechtsbestands, sondern gerade auch im wahren Interesse der Subjecte selbst, damit womöglich jene pädagogische Wirkung bei ihnen erreicht und wenigstens der Ausbruch der Sünde zurückgedrängt werde. — Sucht häufig im Streit für's Recht unter dem Scheine von Rechtsgefühl und muthigem sittlichem Eifer nur eitle Selbstsucht ihre Befriedigung, so kann umgekehrt auch feige Selbstliebe unter dem Vorwand der Friedfertigkeit der Vertheidigung des Rechtes sich entziehen und diese zu einer Aufgabe wahrer Selbstverleugnung werden.

Insofern muß also auch ein Theolog in die Mahnung zum Kampf um's Recht einstimmen, welche der Jurist Ihering in seiner schon oben angeführten weit verbreiteten Schrift hat ausgehen lassen. Wenn er aber dem Satze, daß wir im Schweiß des Angesichts unser Brod essen sollen, den Satz: „im Kampfe sollst du dein Recht finden" mit gleicher Wahrheit gegenübertreten läßt, so wird doch glücklicherweise der gewöhnliche Bürger und Christ auch beim lebhaftesten Rechtsgefühl zu diesem Kampf nie so viel Anlaß finden wie zu jenem Schweiß. Und was die von Ihering

gar sehr an's Herz gelegte Pflicht des Einzelnen, sein eigenes Recht durchzukämpfen, betrifft, so wird sich in vielen Fällen der allgemeine Rechtsbestand schon genügend dadurch wahren und auf den Verletzer des Rechtes schon eine genügende Einwirkung dadurch sich erzielen lassen, daß der Verletzte ruhig und klar für das verletzte Recht zeugt und nur aus Rücksichten des Friedens und der Liebe einen für jenen beschämenden Verzicht auf ein ihm von Rechts wegen zustehendes Object leistet. Aus Iherings Sätzen würde consequenterweise wol gar folgen, daß der Staat auch in der schlechtesten Bagatellesache einen solchen Verzicht verbieten und für den Verletzten, der nicht processiren will, selbst die Klage erheben müßte.

Der Grund für ein Zurücktreten des Interesses für's Recht bei der ältesten Christenheit liegt nicht bloß darin, daß zunächst auf Grundgesinnung und Bethätigung der Liebe als hingebende und mittheilende gedrungen wurde und werden mußte, sondern auch darin, daß die Bestimmung des Christentums, auch in diese irdische Welt mit allen ihren Aufgaben und Gütern einzugehen und ein weltlich-sittliches Leben auszugestalten, der Erwartung eines nahen Endes und den gedrückten Verhältnissen der Gegenwart gegenüber erst allmählich zum Bewußtsein kam. Nachdem das Christentum in jenen Proceß eingetreten war, mußte der Protestantismus trotz allem, was ein Luther mit oder ohne Grund über die Juristen und Rechtsordnungen seiner Zeit klagte, auch zu einer tiefen Würdigung des Rechtes weiterführen. Dafür kommt einestheils seine Auffassung von der göttlichen Einsetzung und Bestimmung der das Recht handhabenden Obrigkeit und weltlichen Gewalt in Betracht, anderntheils das energische Bewußtsein von der dem persönlichen Subject zukommenden Würde, Selbständigkeit und Verantwortlichkeit, das freilich zunächst nur auf's innere sittlich-religiöse Leben und Verhältnis zu Gott sich bezog, aber bald genug dann auch für die äußere Stellung der nach Gottes Bild geschaffenen und der Erlösung gewürdigten Persönlichkeit sich geltend machen mußte.

Die Aussprüche der Bergpredigt, nach denen man nicht Aug' um Auge fordern, dem Bösen nicht Widerstand leisten, zum rechten Backen hin auch den linken dem Streiche darbieten soll, können keines Falls dem Buchstaben nach absolut verstanden, d. h.

auf jede Reaction gegen Kränkungen der eigenen Persönlichkeit ausgedehnt werden. Sie würden da sofort in Widerspruch gerathen gegen das Verhalten Jesu selbst, der bekanntlich jenen Backenstreich vor dem hohen Rath nicht schweigend hinnahm, und vollends des Paulus, der gegen ungerechte Mishandlung protestirt, ja eine gewisse Genugthuung dafür (Apgsch. 16) verlangt hat. Eine solche Reaction (und ebenso auch das Schwören nach der Bergpredigt) kann nur verboten sein in demjenigen Sinn, in welchem sie gemeiniglich erstrebt und ausgeübt wird, nämlich als eigenmächtiger, rachsüchtiger Act selbstischen Triebs und selbstsüchtiger Gesinnung. Sie kann zu gleicher Zeit gefordert werden zur Wahrung höherer von Gott uns anvertrauter Interessen, — damit es nicht scheine, als ob eine von Gott uns zugetheilte Würde oder Thätigkeit nichtig und der Verachtung preiszugeben wäre, damit ferner der Böse nicht durch die Freiheit, die er findet, vollends ganz in's Böse hineingerathe u. s. w. Vor allem aber muß dem Buchstaben des Verbotes gegenüber. jene Forderung stehen bleiben, daß der Rechtsbestand gewahrt werde im Interesse des sittlichen Gesamtlebens, im Interesse der Selbständigkeit und Sicherheit, die der Einzelne für sein sittliches Wirken in der Welt bedarf, und im Interesse des Verbrechers selbst, der in Schranken gehalten und einer Zucht unterworfen wird. —

Nachdem wir zu dieser ganzen bisherigen Ausführung über das Recht von der Idee des Staates aus gelangt sind, haben wir noch den Begriff des Rechtes, von welchem wir hier handelten, von einem verschiedenartigen Sinn, in welchem man sonst von Recht redet, ausdrücklich zu unterscheiden. Vor allem versteht sich das von selbst, daß das Recht in jenem Sinn nicht identificirt werden darf, mit allem, was für ein wahrhaft sittliches Bewußtsein „recht“ oder den sittlichen Normen adäquat ist; so würde es nicht bloß mit jenem objectiven Ethos, sondern mit dem gesamten, auf's Einzel- und Gemeinleben, auf That und Gesinnung bezüglichen Sittlich-Guten für eins genommen. Es muß aber — und hieran müssen wir besonders erinnern — auch unterschieden werden von solchen Satzungen für äußeres Handeln, welche durch irgend eine innerhalb des staatlichen Gemeinwesens bestehende und besondere Aufgaben verfolgende Gemeinschaft für ihre eigenen Mitglieder aufgestellt und zur

Bedingung der Mitgliederschaft und specieller gliedlicher Befugnisse gemacht, wol auch durch's Wesen jener Gemeinschaft und ihrer Aufgaben gefordert werden, welche aber nicht auch das Gemeinwesen als solches mit seiner Autorität und so mit dem Charakter von Macht- und Zwangsgeboten ausstattet, ja deren Erhebung zu solchen Geboten vielleicht geradezu dem Wesen der durch sie zu fördernden, nur durch freie Thätigkeit realisirbaren Aufgaben widerstreiten würde. Im Unterschiede davon mag man das Recht, von dem wir reden, staatliches oder bürgerliches oder öffentliches Recht nennen (das vom Staat sanctionirte Privatrecht in sich befassend). Die Handlungen, auf welche jene Satzungen gehen, fallen unter dieses nur in so weit, als der an sich freie Beitritt der Mitglieder zu der Gemeinschaft und ihren Satzungen den Charakter eines, durch's allgemeine bürgerliche Recht zu schützenden äußeren Vertrages hat, oder als sie sonst auf irgendwelche durch dieses Recht geschützte Verhältnisse, Güter und Ordnungen sich beziehen. Ueber solche Gemeinschaften im ganzen wird der Staat jeden Falls zu urtheilen haben, ob sie mit ihren Zwecken und Satzungen seinen eigenen Aufgaben nicht in den Weg treten. Läßt er sie aber hiernach zu, so werden dadurch ihre Satzungen noch nicht „Recht" in jenem Sinne, sondern dies würde erst dann geschehen, wenn der Staat dieselben als solche sanctioniren, das heißt ihnen den oben bezeichneten Charakter verleihen würde. Man denke an organisirte Genossenschaften für Kunst, Wissenschaft oder für materielle Zwecke. Mit Bezug auf kirchliche Ordnungen müssen wir hierauf später zurückkommen; zunächst ist jeden Falls so viel klar, daß das Gesagte auch für religiöse Genossenschaften gilt, die, ohne in irgendwelchem Sinn zu Staatskirchen erhoben zu werden, innerhalb eines Volkes und Staates bestehen und rechtlich zugelassen sind.

Zu unterscheiden ist ferner hinsichtlich dieses Rechtes zwischen den allgemeinen Grundsätzen, nach welchen das Recht im Staat sich gestalten sollte und welche aus der oben ausgeführten Begründung des Rechts und dem Wesen der zu schützenden und zu ordnenden sittlichen Verhältnisse sich ergeben, und zwischen den concret gestalteten, im Gemeinwesen geltenden, von seinen Vertretern aufgestellten, durch seine Macht gestützten Rechtsnormen. Dieses posi-

tive Recht iſt es, von dem wir hier reden und weiterhin zu reden haben werden.

Nach dem bisher Geſagten iſt auch über den Satz zu urtheilen, daß der Staat die alleinige Quelle alles Rechtes ſei. Wuttke erklärt ihn für unchriſtlich, heidniſch, widerſittlich. Andere, gut chriſtliche und theologiſche Ethiker haben ihn angenommen. Als Recht in unſerem beſtimmten Sinn darf für die Glieder eines Staats nur gelten, was der Staat dafür anerkannt und erklärt hat. Hiemit iſt aber keineswegs ausgeſagt, daß auch alle jene Ordnungen, die ſich eine Genoſſenſchaft innerhalb des Staates geben mag, von der ſtaatlichen Geſetzgebung ausgehen müßten: ſo wenig als ihre Befolgung von der Staatsgewalt und mit Zwang durchgeſetzt wird. Keineswegs will ferner jener Satz das beſagen, daß es dem willkürlichen ſubjectiven Belieben der Staatshäupter und Volksvertreter anheimgegeben ſein ſolle, was ſie für Rechtsſatzungen wollen ausgehen laſſen. Ihre Pflicht iſt vielmehr, nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen jene allgemeinen Grundſätze mit Bezug auf die concreten Zuſtände und geſchichtlichen Prämiſſen praktiſch zu machen. Ob ſie aber dieſe erfüllen, oder ob ſie aus Verblendung und böſem Willen Entgegengeſetztes thun, darüber exiſtirt allerdings für ſie kein höheres menſchliches Gericht: müßte doch ein ſolches, um zu genügen, mit Infallibilität der ſittlichen Erkenntnis, Unwandelbarkeit des guten Willens und unüberwindlicher Gewalt für die Execution ausgeſtattet ſein. Und ſo kann es dann allerdings für den einzelnen Staatsbürger Pflicht werden, nicht bloß etwas, was formell Recht geworden iſt, zu tadeln und auf geſetzlichem Wege Umänderung zu erſtreben, ſondern einer Forderung des poſitiven Rechtes zuwider zu handeln und hiebei nur darin, daß er die Strafe ſich gefallen läßt, die Autorität jener Rechtsquelle anzuerkennen. Dies wäre der Fall, wenn jene Forderung, welche die ſtaatliche Geſetzgebung an ihn ſtellt, im unlösbarem Widerſtreit mit einer Forderung ſtünde, welche aus ſeinen ſonſtigen Beziehungen zu Gott und Mitmenſchen gemäß dem unwandelbaren Sittengeſetze ſich für ihn ſicher und unbedingt ergeben. Durch jenen Satz darf der, daß man Gott mehr als Menſchen gehorchen müſſe nimmermehr beeinträchtigt werden. Die Frage iſt nur, ob ein ſolcher Fall wirklich vorliege.

II. Weitere Aufgaben des Rechtsstaates.

Vom Begriffe des Staates aus sind wir auf den des Rechtes zurückgegangen, und so viel steht nun jedenfalls in Betreff des Staates fest, daß er dieses Recht festzustellen und zu wahren hat; mindestens in so weit muß er dann auch eine Beziehung zur Kirche haben und behalten. Das Recht kann, wie es für das ganze Gemeinwesen des Volkes gelten und auf die Macht desselben sich stützen soll, so auch nur als Sache dieses Gemeinwesens und als Ausdruck des einheitlichen Gemeinwillens geltend gemacht werden, und das heißt eben nur im Staat und von Seiten des Staates. Und der Staat muß zum Gegenstand seiner Gesetzgebung und Thätigkeit vor allem eben das Recht machen und darf diese Aufgabe niemals beiseite setzen oder verkürzen, während er mit Bezug auf andere Objecte des Gemeinwirkens, wie wir sogleich sehen werden, nach Umständen bald mehr, bald weniger thätig werden mag. Wo vom Staat und seinen Regenten Verletzung des Rechtes geduldet, oder gar selbst ausgeübt, und wo auch nur die klare Feststellung einer Rechtsordnung versäumt wird, da muß, ob jene auch noch so viel für sogenannte Cultur, Bildung oder Civilisation thun, der wahre Kern des Volkslebens und seiner Kraft verkümmern und verderben, indem das sittliche Bewußtsein der Volksglieder, ihr sittlicher Charakter und ihre sittliche Willensenergie, die sittliche Freudigkeit für's Gemeinwirken und Hingabe an den Staat zu Grunde geht. Wo dagegen ein noch lebenskräftiges, tüchtiges Volk im Genuß jener Rechtsordnung sein sittliches Wirken gesichert weiß, da werden die einzelnen Glieder schon von selbst auch für alle Zwecke der Cultur ihre Kräfte frei und rüstig entfalten. So halten wir entschieden die Idee des Staates als Rechtsstaates fest. Der Vorwurf, daß hiemit der Staat zu einer Assecuranzanstalt für die bloßen Privatrechte und Privatinteressen der Einzelnen herabgesetzt werde, trifft uns nicht. Jene Idee zu bestreiten oder zu verdunkeln, haben wir namentlich auch vom Standpunkt des Christentums und christlicher Theologie und Ethik aus nicht den mindesten Grund; die Aeußerungen des Apostels Röm. 13 sind vielmehr dafür, als dagegen anzuführen.

Aber das sittliche Wirken der Menschen, dessen Aeußerungen innerhalb des Gemeinlebens die festen Formen des Rechtes einhalten sollen, hat nun einen unendlich reichen Inhalt in dem ganzen Gebiete der sogenannten materiellen und geistigen oder idealen Interessen. Es handelt sich darum, alles zu erreichen und auszuwirken, wozu der Mensch vermöge seines Wesens und seiner Stellung in der Welt angelegt und bestimmt ist, und hiemit zugleich dasjenige Wohlsein zu ermöglichen und zu gewinnen, auf welches in physischer und geistiger Beziehung der natürliche Trieb sich richtet, durch welches wiederum die Kraft und Frische für's Wirken und Arbeiten bedingt ist und welches so jeder für die Gesamtheit und auch für sich als Glied des Ganzen in sittlicher Thätigkeit erstreben kann und soll. Wir brauchen uns hier nicht mit einer weiteren Deduction derjenigen Berechtigung und Bedeutung aufzuhalten, welche dem Ackerbau, Gewerbe, Handel u. s. w., oder der Wissenschaft und Kunst, oder der Pflege leiblicher Gesundheit und der Fürsorge für leibliche und geistige Erholung und Auffrischung im sittlichen Leben zukommt. Und auch das wird nicht erst begründet werden müssen, daß für alle diese Zwecke nicht bloß einzelne Glieder eines Volkes thätig werden, sondern die sämtlichen Glieder sich interessiren und, wenngleich in sehr verschiedener Weise, zusammenwirken, ja die einzelnen Volksgemeinschaften als ein Ganzes und aus Einem Geist heraus dafür eintreten und so auch in den Leistungen auf jenen manichfachen Gebieten die besonderen Gaben und Eigentümlichkeiten jedes Volkes zum Ausdrucke kommen sollten. In so weit hat Rothe richtiges vorgetragen. Wol aber fragt sich nun, wie fern solche Thätigkeiten vom Volk als einem gesetzlich organisirten Gemeinwesen, d. h. also vom Staat als solchem übernommen und demnach auch mittelst der staatlichen Machtgebote und durch die Träger der Staatsgewalt durchgeführt werden sollen und können.

Man verwechsele dies nicht damit, daß das Recht als solches, in dem bisher von uns erörterten Sinn, eine Beziehung auf alle jene Gebiete hat. Nicht diese steht in Frage. So weit hiebei die Willensbethätigung der einen gegenüber der der andern, oder der Verkehr mehrerer Gemeinschaftskreise mit einander, oder Verfügungen

über Besitz, Eigentum u. s. w. in Betracht kommen, so weit greifen auch Rechtsverhältnisse ein und es entsteht das Bedürfnis einer Rechtsordnung, welche durch die Staatsgewalt aufrecht zu erhalten ist. Damit nimmt aber der Staat die positive oder inhaltliche Pflege jener Gebiete noch nicht selbst in die Hand, will noch nicht selbst leisten, was auf ihnen zu leisten ist. Wenn er z. B. die rechtlichen Verhältnisse in Betreff des Bergbaus ordnet, so ist hiemit die Frage noch nicht entschieden, ob er auch selbst mittelst eigener Diener und Arbeiter, mit Aufwand eigener Mittel und für seinen eigenen Gewinn Bergwerke betreiben, oder dies vielmehr einzelnen Personen und Gesellschaften überlassen will. Auch z. B. eine Rechtsordnung für gelehrte Anstalten und wissenschaftliche oder künstlerische Corporationen läßt sich denken, ohne daß der Staat darum selbst einige oder gar alle derartige Institute gründen und erhalten und für eine sachlich richtige Ausübung ihrer Thätigkeiten besorgt sein müßte. Namentlich auch hinsichtlich der Kirche müssen wir diesen Unterschied im Auge behalten. Oder ein anderes Beispiel: der Staat wird für die Gesundheit seiner Bürger dadurch zu sorgen haben, daß er äußere Handlungen oder einen äußern Gebrauch der Freiheit und Willenssphäre Einzelner und ganzer Gemeinschaften, wodurch Leben und Wohlsein bedroht würde, nicht zuläßt; dies kann er thun, schon so fern er das Recht feststellt und wahrt; eine andere Frage ist, ob er auch Aerzte und Apotheker bestellen, gutes Trinkwasser beschaffen solle u. s. w. Aehnlich kann man fragen: soll er nur bösartige Kränkungen des sittlich-religiösen Gemeinlebens durch seine Rechtsordnung fernhalten und den dieses Leben pflegenden Gemeinschaften ihre Rechtssphäre sichern, oder soll er selbst irgendwie positiv für diese Pflege thätig werden?

Daß die Thätigkeit des Staates immer nur als eine aufgefaßt werden muß, die er in der Form von Machtgeboten übt und im Nothfall mittelst Gewalt durchsetzen will, habe ich früher der unklaren Rothe'schen Auffassung gegenüber wohl genügend erörtert. Er behält daher mit seinen Thätigkeiten immer einen gewissen mechanischen Charakter, mag man sich auch in der Theorie noch so sehr bemühen, aus dem strengen Rechtsstaat oder einem über Wohl und Sicherheit peinlich wachhaltenden Polizeistaat einen recht idealen

Culturſtaat zu machen. Und er hat, wenn er nur nicht weiter als nöthig iſt ſeine geſetzlich geartete Thätigkeit ausdehnt, jenen Charakter durchaus nicht zu verleugnen: wo man ſeines Armes bedarf, da bedarf man eben auch eines feſt geregelten, conſequenten und gegen jeden Widerſtand machtvollen Handelns.

Schon von hier aus müſſen wir den bei manchen neueren Ethikern beliebten, namentlich von Rothe, Mühler, Trendelenburg und Köhler vorgetragenen, dagegen von Ulrici beſtrittenen Satz abweiſen, daß der Staat die Geſamtperſönlichkeit oder die Verwirklichung des univerſellen Menſchen in der individuellen Form des Volkes heißen könne. Er hätte nur dann eine klare und richtige Bedeutung, wenn alles, was zu einem wahrhaft menſchlichen Leben oder zur Realiſirung der Idee der Menſchheit gehört, nicht bloß in gewiſſen Beziehungen zur Aufgabe und Thätigkeit des Staates ſtände, ſondern von ihm ſelbſt hervorgebracht und ausgeführt werden könnte und müßte; daß die Kirche im Staat aufgehen müßte, wäre dann ſelbſtverſtändlich. Aber der Gedanke iſt nur dann möglich, wenn man, wie Rothe, den Staat höchſt unbeſtimmt als die in einem Volk individualiſirte, menſchlich-ſittliche Geſellſchaft denkt und das Grundmoment des Geſetzes und der das Geſetz durchführenden Macht überſieht. Oder wer will behaupten, daß alles Menſchliche und gerade das höchſte Menſchliche auf dieſem geſetzlichen Weg ſich realiſiren laſſe, wenn auch gewiſſe Hülfsleiſtungen dazu auf dieſem Weg eintreten mögen? Trendelenburg vergleicht die Regierung im Staat mit der leitenden Vernunft im Menſchen: aber er ſelbſt läßt dann doch jene keineswegs alles das im Gemeinleben leiſten, was dieſe für's perſönliche Leben des Einzelnen zu leiſten hat; müßte ja doch jene ſonſt gar auch über die höchſten Normen der Sittlichkeit, Wahrheit und Schönheit die im Volk Geltung haben ſollten, ſich ſchlüßig machen, ja dieſelben, wie Ulrici ſagt, dem Volk decretiren. Beſtimmter noch will Trendelenburg nachher den Staat als „einen in der Macht gegründeten Menſchen im Großen“ bezeichnen; aber eben das Gegründetſein in der Macht, worauf es hier ankommt, verträgt ſich nicht damit, daß dieſer „Menſch“ ein ganzer Menſch oder Univerſalmenſch heißen könnte.

Wie weit also sollen nun alle die Thätigkeiten, welche zu jenen sittlichen Aufgaben des Gemeinlebens gehören, vom Staat aus rechtlich geschützt und durch diesen Rechtsschutz gefördert, wie weit auch inhaltlich von ihm unterstützt, geleitet, ja wol gar direct veranstaltet werden?

Aussprüche der heiligen Schrift geben darüber gewiß keine Entscheidung. Verschiedene Staaten haben, während jeder in seiner Weise blühte und durch seine Mitglieder großes auf jenen Gebieten geleistet wurde, doch in jener Beziehung sehr verschieden sich verhalten: man vergleiche in der neueren Zeit z. B. Staaten, wie einerseits Frankreich, anderseits die Vereinigten Staaten Nordamerika's. Eine zu fordernde Gleichartigkeit darin läßt sich auch in der That aus keiner Idee und keinem Princip ableiten. Wer von einer Hegel'schen oder Rothe'schen Staatsidee aus die Fürsorge und hiemit das Machtgebiet des sogenannten Culturstaates noch so weit ausdehnen will, muß doch vieles, was zum allgemeinen Wohl oder zur Cultur oder Realisirung der Menschheitsidee gehört, dem freien Zusammenwirken der Einzelnen überlassen und kann die Erfahrung nicht leugnen, daß hiedurch oft weit größeres und namentlich weit originelleres als durch die sorgfältigsten Staatsveranstaltungen geleistet, dagegen durch ein Uebermaß von diesen der frische Aufschwung vom Gewerbe und Handel, Wissenschaft und Kunst zugleich mit dem Trieb individueller Selbstthätigkeit gelähmt wird. Wer das umgekehrte Princip verfolgt, hat doch niemals die Thätigkeit eines Staates schlechthin bloß auf jenen Rechtsschutz reduciren, noch auch dem wehren können, daß sie, anfangs enger begrenzt, bei wechselnden Umständen weiter sich ausdehnte. Zwischen beiden Extremen hat nie eine feste Linie in der Mitte gezogen werden können. Und vielmehr eben das, daß dies nicht möglich sei, ergibt sich aus den richtigen Principien. Einestheils sollen die Glieder eines Volkes selbständige Persönlichkeiten sein, die aus eigenem sittlichen Antrieb und auch in eigenem Interesse für jene Aufgaben wirken und sich zusammenschließen. Ihre Selbstthätigkeit soll nie ohne bestimmten Grund beschränkt werden. Auch die gemeinsamen Aufgaben selbst leiden darunter: der Träge verzichtet auf alle persönliche Energie, energische Persönlichkeiten kommen mit

ihren Gaben und Antrieben nicht zu voller Entfaltung. Anderntheils erfordern jene Thätigkeiten, um im großen und auf die Dauer Erfolg zu haben, wenigſtens theilweis eine ſolche regelmäßige, feſte Ordnung, ein ſo feſt geſchloſſenes Zuſammenwirken, eine ſo geſicherte, ausgedehnte und continuirliche Darreichung von Mitteln, wie das eben nur möglich iſt, wenn ſie zur Sache des geſetzlich organiſirten Gemeinlebens als ſolchen gemacht werden. Für die Löſung mancher Aufgaben mag es auch bei der Menge der einzelnen Volksglieder an ſo viel Verſtändnis, Muth und Hingabe, daß ſie von den Einzelnen übernommen werden könnte, noch fehlen, während ſie doch von den Häuptern und Repräſentanten des Staates mit Recht bereits für dringend nothwendig erachtet wird und, wenn der Staat ſie einmal übernommen und in Gang gebracht hat, ſicher auch auf weitere Belebung des Sinnes und Intereſſes der Einzelnen für ſie rechnen darf. Wie weit aber nun nach der einen, wie weit nach der anderen Seite gegangen werden ſolle, das muß von Verhältniſſen abhängig gemacht werden, welche an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten verſchieden ſind. Verſchieden iſt vor allem der Trieb nach individueller Selbſtändigkeit einerſeits und nach feſter Centraliſation anderſeits bei den verſchiedenen Nationen, auch ohne daß darum die eine mehr als die andere im ganzen ſittliches Leben oder Thatkraft und Geſchicklichkeit beſitzen müßte. Unaustilgbare Naturanlagen und die Folgen geſchichtlicher Entwicklungen und Erfahrungen wirken bei ſolchen Unterſchieden zuſammen. Auch da ferner, wo jene Seite überwiegt, kann doch der jeweilige Stand, welchen die Bearbeitung jener Aufgaben im Gemeinweſen erreicht, und eine Complication der Umſtände, unter denen ſie weiter fortzuſchreiten hat, eine größere directe Betheiligung des Staates mit Nothwendigkeit herbeiführen. So verzichten wir in dieſer Beziehung grundſätzlich auf genauere aprioriſche Feſtſtellung der dem Staat zukommenden Leiſtungen, und machen hiemit einen Unterſchied zwiſchen jener Rechtsaufgabe, die ſchlechthin zu ſeinem Weſen gehört, und zwiſchen allem dem anderen, deſſen er bald mehr, bald nur weniger ſich annehmen mag, weil eben dieſes andere ſelbſt ſeiner bald mehr, bald weniger bedarf. Ueber dieſen Unterſchied und Verzicht kommt

man auch nicht hinaus, wenn man, wie Köhler, um ein „einheitliches, höchstes Princip“ auszusprechen, den Staat als die Gesamtpersönlichkeit seine höchste Bestimmung erst in der Darstellung des nach allen Seiten normal entwickelten Gemeinlebens erreichen läßt. Denn er producirt ja doch auf keinen Fall von sich aus positiv diese ganze Darstellung, und die Frage, wie weit er bloß die Grundbedingungen des äußeren sittlichen Zusammenlebens wahren und die sittliche Arbeit aller seiner Glieder beschützen, oder wie weit er selbst ein inhaltliches Handeln für alle möglichen Zwecke ausüben solle, führt sofort wieder auf das bisher Ausgeführte zurück.

Was dann unter gegebenen bestimmten Umständen das richtige Verhalten des Staates gemäß den hier ausgesprochenen allgemeinen Grundsätzen sei, das ist zu beurtheilen vermöge einer genauen Einsicht in die realen Zustände und vermöge einer gründlichen Kenntnis der die Aufgabe des Staates oder seiner einzelnen Glieder bildenden Objecte, welche Einsicht und Kenntnis keineswegs etwa in dem Maß vorhanden sind, als sittliche Gesinnung und Intelligenz überhaupt da ist, sondern welche besonders erworben und in besonderen Wissenschaften gepflegt werden müssen. Hier hat daher die Ethik und speciell auch die christliche Ethik ihre eigenen Grenzen anzuerkennen und den sittlichen Menschen und Christen als solchen vor unbedachten Urtheilen zu warnen.

Nur auf einige Hauptpunkte in Betreff der uns vorliegenden allgemeinen Frage gehen wir hier noch ein, um dann bei der speciellen Frage nach der Stellung des Staates zum religiösen Leben und zur Kirche länger zu verweilen.

In der relativ größten Ausdehnung möchte man wol das Gebiet der materiellen Interessen der staatlichen Thätigkeit zuweisen. Die physischen Bedürfnisse verlangen bei einem ganzen Volk wie beim einzelnen Menschen eine gewisse continuirliche Befriedigung und Sicherstellung, damit Seele und Geist zu höherem sich erheben können, und der Staat wird also vor allem hiefür sich zu thätiger Fürsorge aufgefordert finden. Mit der Arbeit am materiellen Stoff verträgt sich auch der Natur der Sache gemäß am meisten eine Förderung durch Machtgebot und äußere Gewalt.

Allein wie viele Rückſichten auf individuelle, wechſelnde, nie im voraus berechenbare Momente des natürlichen und geſellſchaftlichen Lebens kommen gerade hier, z. B. bei Handel und Gewerbe, in Betracht, denen eine über dem ganzen Volk ſtehende und ſtreng an Geſetz und Regel gebundene Verwaltung unmöglich genugthun kann. Wie oft iſt da der Erfolg von einer Beweglichkeit des Handelns abhängig, welche für dieſe nicht möglich iſt, oder von Wagniſſen, welche ſie nicht im Namen des Gemeinweſens übernehmen darf, während dieſelben von einzelnen Volksgliedern oder Gemeinſchaften ohne viel Gefahr für's ganze riskirt werden könnten. Zugleich wird das Wirken und Arbeiten im Materiellen, welches Bedürfnis und ſittliche Aufgabe für die Geſamtheit iſt, weit leichter, als das im geiſtigen Gebiet von den Einzelnen zugleich als Sache ihres eigenen Intereſſes erkannt werden, und ſo mag hier der Staat viele Leiſtungen und die Regelung vieler Verhältniſſe, woran dem Gemeinweſen gelegen iſt, doch zunächſt der Thätigkeit der Einzelnen und dem Drang des von ihnen empfundenen Bedürfniſſes überlaſſen, nur bei beſonderen Nothſtänden oder Verwicklungen ſelbſtthätig eingreifen und im übrigen auf die Obhut darüber ſich beſchränken, daß nicht ein egoiſtiſches Treiben Einzelner, die ſchon im Beſitz beſonders reicher materieller Mittel ſich befinden, den anderen eine erſprießliche Entfaltung ihrer Kräfte zum Behuf einer befriedigenden menſchlichen Exiſtenz unmöglich mache und das Wohl und die Zwecke des Ganzen den eigenen unterzuordnen verſuche. Der Grundſatz des Gehenlaſſens oder laissez faire iſt durch eine Partei von Nationalökonomen und Liberalen in einer ſolchen Weiſe und mit ſolchen Folgen geltend gemacht worden, daß ein heftiger Widerſpruch hiegegen, in welchem heutzutage chriſtliche Laien und Ethiker weithin zuſammenſtimmen, gewiß ſehr berechtigt und nothwendig iſt. Hüten wir uns aber wohl, das Richtige daran zu verkennen oder gar aus dem entgegengeſetzten Extrem eine Forderung chriſtlicher Sittenlehre zu machen.

Bei der Beſprechung von Rothe's Lehre begegnete uns der ſchon von älteren, wie Luther, vorgetragene Gedanke wieder, daß die Feſtſetzung der Waarenpreiſe zu einer Sache der bürgerlichen Geſetzgebung gemacht werden möchte. Das iſt ein rechtes Beiſpiel

so mancher auf die Staatsthätigkeit bezüglicher Gedanken, die einem sittlich denkenden Bürger und auch gelehrten Ethiker im praktischen Interesse höchst plausibel erscheinen mögen, von denen aber ein verständiger Einblick in die Bewegung des wirklichen Lebens sofort zeigen muß, daß sie der Gewalt und Weisheit der Regenten ganz unmögliches zumuthen und, wenn ihre Durchführung dennoch umfassend versucht würde, zu ganz anderen als den gehofften Folgen führen müßten. In der That ist auch ein solcher Versuch bekanntlich nur immer mit Bezug auf wenige, leicht übersehbare Objecte gemacht worden und im Streite darüber, ob er wenigstens da rathsam sei, wird der Ethiker als solcher sich des Urtheils am besten enthalten.

Sogar die socialistische Forderung, daß die gesetzlich organisirte Gesellschaft oder, kurz gesagt, der Staat alle materielle Arbeit als gemeinsame übernehmen, mittelst eines ungeheueren gemeinsamen Capitals betreiben, an die Einzelnen je nach ihrer Begabung austheilen und jedem Einzelnen nach Verdienst lohnen solle, liegt, wenn man die Dinge principiell und zugleich einseitig auffaßt, gar nicht ferne. Ja würde dies nicht nothwendig mit dazu gehören, wenn mit der Idee vom Staat als Gesamtpersönlichkeit oder Universalmenschen Ernst gemacht werden sollte? Ein Mann des Rechtes möchte besonders geltend machen, daß so erst der Staat seiner Pflicht nachkomme, die Gerechtigkeit unter den Menschen zu verwirklichen: eine Pflicht, für welche neuerdings der Nationalökonom Schmoller zu Gunsten der Ansprüche des sogenannten vierten Standes sich auf Aristoteles berufen hat. Ein Christ mag an die Liebe erinnern, mit der jeder Einzelne das Seinige dem gemeinen Besten hingeben und auch mit Bezug auf's Zeitliche für aller Wohl besorgt sein müsse, wie einst ein Melanchthon sogar dem Communismus gegenüber sich anfangs nicht recht mit Gründen zu helfen wußte; und so viel ist ja auch wahr, daß, wie z. B. Uhlhorn[1]) sagt, manches im Socialismus dem Christentum näher stehe, als der atomistische und durch und durch egoistische Capitalismus; man könnte dann fragen, ob jener von den ir-

[1]) Vermischte Vorträge über kirchliches Leben u. s. w., 1875, S. 369.

religiösen und antireligiösen Zügen, die ihm gegenwärtig insgemein anhaften, sich nicht reinigen lasse. Aber leicht läßt sich ja einsehen, wie verkehrt jene Forderung ist, und eben hiemit auch wie verkehrt oder mindestens einseitig eine Staatsidee, aus der sie sich deduciren ließe. Die ungeheuere Zwangsanstalt, welche da in die Menschheit eingeführt würde, widerstreitet einer wahrhaft sittlichen und christlichen Auffassung nicht bloß in so fern, als sie Freiheit und Individualität niederdrückt, sondern namentlich wegen der alles menschliche Maß weit überschreitenden Ideen von menschlicher Intelligenz, Umsicht, Macht u. s. w., die hiebei müßten gehegt werden. Eine gefährliche Illusion und Confusion droht besonders auch, wenn man hier auf die Idee der Gerechtigkeit sich beruft. Wol ist der Arbeiter „seines Lohnes werth" (Luk. 10, 7). Aber keiner menschlichen Gesellschaft ist die Befugnis und Möglichkeit verliehen, sittlichen Leistungen so, wie es zur vollen Idee der Gerechtigkeit gehören würde, einen ihrem wahren inneren Werth entsprechenden äußeren Lohn zuzutheilen oder gar zu machen, daß, wie misvergnügte Thoren fordern, jeder überhaupt nur bekomme und habe was er „verdiene": die Einsicht in's Innere und Macht über's Aeußere, welche hiezu gehören würde, hat Gott sich vorbehalten. In dem Streit zwischen Schmoller und H. v. Treitschke, der Allen, welche sich mit diesen Fragen beschäftigen, bekannt sein wird [1]), müssen wir bei aller Anerkennung für das sittliche Pathos, mit welchem jener nach staatlichen Maßregeln zu Gunsten des sogenannten Arbeiterstandes ruft, doch dem tieferen Ernst vollkommen Recht geben, womit sein Gegner Schranken gezogen und an die von Gott selbst geschaffenen Zustände und Unterschiede des äußeren Menschenlebens erinnert hat. Wir sehen überhaupt im Socialismus einen großartigen Fortschritt auf der falschen Bahn derjenigen Richtung, welche geneigt ist, den Staat zu vergöttlichen, der Staatsgewalt die Rolle der Vorsehung zu übertragen. Man gibt

---

[1]) Preußische Jahrbücher 1874, Bd. XXXIV, Hft. 1 u. 3; 1875, Bd. XXXV, Hft. 4; Schmoller, Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirthschaft (1875); Treitschke, Der Socialismus und seine Gönner (1875).

sein Aufkommen oft dem modernen Liberalismus schuld: einestheils betreibe dieser eine Gleichmacherei, in der dann die Socialisten nur noch consequenter seien; anderntheils wolle er doch nicht bloß die ungleiche Vertheilung des Eigentums festhalten, sondern die ganze Gesetzgebung und Verwaltung dem Interesse der Besitzenden dienstbar machen, vor denen die Besitzlosen in dem sogenannten freien Verkehr nicht aufkommen können. Daran ist freilich nur zu viel richtiges. Aber mindestens ebenso viel hat dem Socialismus gewiß die vorhin bezeichnete Richtung vorgearbeitet, wie er auch besonders mächtig in Frankreich geworden ist, wo diese unter Republikanern und Monarchisten, Liberalen und Conservativen immer vorzugsweise geblüht hat. — Die Nothstände und Gefahren, gegen welche auch der Staat das Seinige thun sollte, liegen in der Gegenwart sehr klar zutage und eine christliche Ethik darf nimmermehr von ihnen absehen. Fragen wir aber, was der Staat auf diesem Gebiet positiv leisten könne und solle, so muß auch das, was Männer vom wärmsten sittlichen Interesse vorzubringen wissen, im Verhältnis zur Größe und Vielseitigkeit des Bedürfnisses immer nur als ein Geringes erscheinen: man vergleiche z. B. die Erörterungen dieser Frage als einer Frage des christlichen Volkslebens durch Nationalökonomen, Juristen und Theologen, wie Meitzen, Geffken, Uhlhorn, Thiersch [1]). Schmoller hat viel mehr nur im allgemeinen auf die staatliche Thätigkeit gedrungen, als gezeigt, was wirklich geschehen könne und solle. Die Hauptsache wird doch immer das bleiben, was am engsten schon mit der Aufgabe des Staates als Rechtsstaates zusammenhängt: Abwehr solcher Zumuthungen der Arbeitgeber, durch welche das physische und sittliche Wohlsein der arbeitenden Classe und vor allem der unmündigen Jugend bedroht würde, möglichster Schutz für Unternehmungen, durch welche die Arbeitenden selbstthätig und umsichtig einen besseren Lebensunterhalt und selbständige Wirksamkeit

---

[1]) Meitzen, Die Mitverantwortlichkeit der Gebildeten und Besitzenden für das Wohl der arbeitenden Classen (1876), Vortrag vor dem XVII. Congreß für innere Mission; Geffken, Der Socialismus (1876); Thiersch, Ueber den christlichen Staat (1875); Uhlhorn a. a. O.

für sich zu ermöglichen suchen, für besondere Nothstände oder besonders tüchtige, aussichtsreiche Unternehmungen dieser Art wol auch materielle Unterstützung. Wenn der Theologe Martensen [1]) den Arbeitslohn von Zeit zu Zeit durch den Staat festgestellt haben will, so wird schon ein Theologe die Schwierigkeiten, welche dies hat, leicht gewahr werden und der Nationalökonom Meitzen erklärt es mit Bestimmtheit und ohne Widerspruch zu fürchten für unmöglich, daß die Staatsgewalt mehr als eine gütliche Vereinbarung bei Streit über Lohn übernehmen sollte. Martensens Wunsch, daß die Herrschaft des Capitals begrenzt werde, ist sehr begründet, er zeigt jedoch nicht, wie viel der Staat dazu thun könne; daß die von ihm gewünschte Feststellung des Zinsfußes im besten Fall nur sehr wenig dazu leiste, haben lange Erfahrungen gezeigt. Gewiß hat Geffken Recht mit dem Satze: so schwer der Wirkungskreis des Staates zu erfüllen ist, so ist alles, was er thun kann, doch wenig im Vergleich zu der Aufgabe der Arbeitgeber. Schwer liegen auf ihnen die sittlichen Verpflichtungen gegen jene, die in ganz besonderem Sinn ihre Nächsten geworden sind, ob auch kein Staatsgesetz dieselben zu erzwingen vermag. Weiter ist das allgemeine menschliche, bürgerliche, christliche Interesse für die Förderung jener in einer selbständigen, menschenwürdigen und dann auch wahrhaft sittlichen Existenz anzurufen; weit mehr noch die aus solcher Gesinnung frei hervorgehende Beihülfe der Einzelnen als eine materielle Beihülfe des Staates wird mit den vorhin erwähnten Selbsthülfsversuchen jener sich verbinden können und müssen. Vorzüglich hierauf hat der christliche Ethiker sowol in seiner Wissenschaft als im praktischen Leben hinzuweisen. Die nähere Erörterung jener staatlichen Thätigkeit muß er den Sachverständigen, den Männern der Staatswirthschaft und Staatswissenschaft überlassen.

Noch ganz anders als bei dem Gebiet, von welchem wir bisher sprachen, ist es bei Wissenschaft und Kunst klar, daß sie ihrer Natur nach nie im eigentlichen Sinn Sache staatlicher Thätigkeit werden können, der Staat vielmehr auf eine gewisse Unter-

---

[1]) Martensen, Socialismus und Christentum (1875).

stützung für sie sich beschränken muß und sie möglicherweise ohne solche Unterstützung oft reiner und kräftiger gedeihen als mit ihr und mit dem äußeren Formalismus und Mechanismus, der von ihr nie ganz sich fernhalten läßt.

Anderseits ist solche Unterstützung unstreitig auch hier Bedürfnis: nicht bloß mit Bezug auf den allgemeinen Jugendunterricht, durch welchen die Heranbildung tüchtiger sittlicher Persönlichkeiten und fähiger Staatsbürger bedingt und welcher in dieser Allgemeinheit nur durch staatliche Einrichtung möglich ist, auch nicht bloß mit Bezug auf die besondere wissenschaftliche Ausbildung der dem Staat nöthigen Beamten, sondern auch für die Wissenschaft an sich, so gewiß als ihre Cultivirung menschliche Aufgabe ist, die von der Idee der Wissenschaft bereits beseelten Persönlichkeiten aber die dazu erforderlichen Mittel in der Regel nur zu einem kleinen Theil von sich aus aufzubringen vermöchten. Als dieselbe englische „Oekonomistenschule", von welcher im materiellen Gebiet die extreme Anwendung jenes „laissez aller" herstammt, auch hinsichtlich der Wissenschaft behauptete, daß in der freien Entwicklung des Lebens das gesunde Verhältnis zwischen Bedarf und Leistung, Nachfrage und Angebot von selbst sich machen werde, hat Chalmers mit Recht erwiedert: bei materiellen Bedürfnissen werde um so mehr gehungert und gesucht, je größer der Mangel sei; hinsichtlich des Wissens und Lernens verhalte es sich umgekehrt; namentlich für höhere, schwierigere Wissenschaften würden zu wenige Schüler sich finden und daher von hier auch nicht genug Anregung und Unterhalt für Lehrer [1]). Gleiches gilt von den schönen Künsten, so weit zu ihrer und der Künstler Ausbildung bedeutende äußere Mittel erforderlich sind (was übrigens bei der edelsten, der Poesie, gerade nicht der Fall ist) und so lange die Menge der einzelnen und besonders der wohlhabenden Volksglieder noch nicht den genügenden lauteren Sinn und das genügende Interesse für echte Kunst besitzt, um von sich aus und in freiem Zusammenwirken die Aufgabe der Gemeinschaft wenigstens zum größten Theil zu übernehmen.

[1]) Chalmers, On the use and abuse of liter. and ecclesiast. endowments (1827), p. 17 sqq.

Auch so aber bleibt es bei dem zuvor Gesagten. Wie Großes für die Wissenschaft die freie Thätigkeit von Einzelnen und von Vereinen bei wenig staatlicher Unterstützung, ja bei keiner anderen als der des Rechtsschutzes leisten kann, sehen wir in England und Nordamerika. Hätten wir Wissenschaft und Kunst gar als eigentliche Staatssache anzusehen, so müßte der Staat auch Gesetz und Urtheil darüber geben, was als wissenschaftliche Wahrheit und als wahrhaft schön anzuerkennen sei. Eine Hinneigung hiezu drohte bei dem, was, wie wir früher bemerkten, Rothe in so überschwenglicher Weise von der Bedeutung und Nothwendigkeit wissenschaftlicher Academien sagt: doch einer solchen Einrichtung eigentlich gesetzliche Befugnisse und Gewalten beizulegen, hat ja doch auch er unterlassen. Die Cultur, zu welcher es auf solcher Bahn ein sogenannter Culturstaat bringen würde, wäre im besten Falle eine chinesisch geartete.

III. Staat und Kirche.

Von hier aus kommen wir endlich auch auf die Beziehung des Staates zum religiösen Leben und auf's Verhältnis zwischen Staat und Kirche.

Ausgehen aber müssen wir hiebei von einem Widerspruch gegen jede Auffassung der Religion und speciell christlichen Religion, wornach Religiosität oder Frömmigkeit ihrem eigentlichen Wesen nach im Gefühl bestehen, die religiösen und kirchlichen Handlungen wesentlich die Erregung und Darstellung solchen Gefühls bezwecken, ferner christlich-religiöse und kirchliche Handlungen in der Wirklichkeit, oder wenigstens ihrer Idee nach jemals in dem Sinn rein religiöse sein sollten und könnten, daß sie nicht zugleich sittliche sein müßten. Ich habe darüber schon im vorangegangenen Artikel gegen Rothe mich geäußert und in einer früheren Abhandlung dieser Zeitschrift ausführlich davon gehandelt (Jahrgang 1870, Heft 1).

Wahre und christliche Religiosität ist noch nicht damit gesetzt, daß einer Beziehung zum Göttlichen fühlt, sondern erst damit, daß er dem Göttlichen, das er fühlt, sich erschließt, es vertrauend erfaßt, ihm ehrfurchtsvoll und liebend sich hingibt und von dem

göttlichen Willen, der sich ihm ankündigt, sich in der eigenen Gesinnung und Grundrichtung des Willens durchdringen läßt. Will man unter christlicher Religiosität überhaupt noch diejenige Beziehung des inneren Lebens zu Gott verstehen, welche das neutestamentliche Gotteswort fordert und selbst mittelst seiner Heilsbotschaft herstellen will, so ergibt sich aus dem Schriftwort eben nur diese Auffassung. Ihr ist auch ein schlichter christlicher Sinn und der gemein christliche Sprachgebrauch immer treu geblieben. Wie viel hat jene andere Auffassung Schleiermachers, die freilich mit ihrer Betonung des Gefühls ihr großes Verdienst hatte, doch durch die Einseitigkeit, womit sie das that, ja womit sie daneben die Hauptsache verkannte, namentlich auch einer richtigen Beurtheilung der hier uns vorliegenden Fragen geschadet. Gegen sie, der gegenüber ich früher besonders auch auf eine gesunde Ausführung Krause's (des damaligen Redacteurs der protestantischen Kirchenzeitung) verwies, hat neuerdings auch z. B. der Politiker C. Rößler Recht mit der kurzen Erklärung: „Die Religion ist die Aufnahme des Göttlichen in den Willen“ [1]), wobei freilich er seinerseits die Bedeutung des Gefühls eben für den Willen nicht würdigt. — Und diese Hingabe an den Willen Gottes wird unmittelbar Hingabe an die Aufgaben, die er in der Welt und vor allem den Mitmenschen uns zutheilt, die Liebe zu ihm wird Liebe zu den Nächsten; das Vertrauen zu ihm ist Vertrauen zu der Liebe, Weisheit und Macht, womit er diese Welt und die Geschicke und Erfolge der Gottergebenen in ihr leitet; aus der seligen Gewißheit, mit ihm versöhnt und geeint zu sein, stammt Trieb und Kraft für Arbeit und Kampf in der Welt und wahre Freiheit in ihrem Gebrauche. Dem Frommen kann es hiebei an Verständnis für die Bedeutung, die Consequenzen und die Zusammenhänge der einzelnen sittlichen Aufgaben und ohnedies an Kenntnis der zu ihrer Lösung nöthigen Technik noch fehlen. Der Trieb aber, dem vollkommenen Gotteswillen auch im Weltleben nachzugehen und ihn,

---

1) Constantin Rößler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage (1876), S. 320.

so weit er erkannt ist, getreulich zu erfüllen, läßt sich von christlicher Religiosität nie trennen.

Um eine solche Erhebung zu Gott und Erbauung in Gott, bei welcher die religiösen Subjecte zugleich sittlich in sich selbst sich sammeln, unter einander sich zusammenschließen, zum gesamten gottgemäßen Wandel, Wirken und Gemeinleben sich stärken, und zugleich das ganze Gebiet ihres weltlich sittlichen Lebens Gott anheimgeben und für sein Walten darin ihn preisen, handelt es sich ja auch bei allen sogenannten Cultusacten, beim Gebet, bei der Ausspendung und dem Genuß der Gnadenmittel, vor allem beim Hören und Verkündigen, an's Herz Legen und zu Herzen Nehmen des göttlichen Wortes.

Wir nennen die christliche Gemeinde, welche zu solcher Erbauung verbunden ist, christliche Kirche. Diese ist so, was ihre fundamentale Beziehung zum Sittlichen betrifft, nach Trendelenburgs Ausdruck „das Organ für die Belebung der Gesinnung aus dem Göttlichen". Vor allem in dieser Beziehung ist sie zu betrachten, wenn man nach ihrem Verhältnis zum Staat als einer Gemeinschaft des sittlichen Lebens fragt. — Unpassend ist der häufig vorkommende Ausdruck, daß es ihr im Unterschied vom Staat eigentümlich sei, auf's Ueberweltliche oder Jenseitige sich zu richten. Allerdings, auf's Uebersinnliche richtet sie sich, indem der innere Mensch mit seinem Verhältnis zu Gott und der einem äußeren Handeln zu Grunde liegenden gottgemäßen Gesinnung nicht selbst dem äußeren, sinnlichen Gebiet angehört, auf welches der Staat mit seinem Gesetz des äußeren Handelns als solchen sich bezieht; auf's Himmlische, Ewige richtet sie sich, so fern ein Leben im Himmlischen und Ewigen schon hienieden in jener Einigung mit Gott anhebt und schon hienieden Früchte auch nach außen tragen soll. — Und zwar liegt die eigentümliche Aufgabe der Kirche und hiemit ihr Unterschied vom Staat ganz darin, daß sie dieses innere sittlich-religiöse Leben als solches erwecken, fördern und zum Ausdruck bringen soll, oder in den Acten, welche eigens und direct darauf zielen; das Heilswort und Heil wird hier dargeboten zu freier innerer Annahme; das Sittengesetz richtet sich an Herz und Willen, um von ihm aus freiem Trieb und mit eigener

freier Anwendung auf die concreten Fälle des Lebens erfüllt zu werden; das Wirkende hiebei soll überall nur das Wort (nebst den Sacramenten) und der Geist sein. Auf diese Acte bezieht sich die „geistliche Gewalt", mit welcher unsere Reformatoren die „Kirchengewalt" zu identificiren pflegten. Mag der Staat, was wir bis jetzt noch dahingestellt sein lassen, indirect auch seinerseits zu einer solchen Einwirkung auf's innere Leben beitragen, so bleibt doch sein eigentliches Object immer das äußere, durch Machtgebote zu ordnende Handeln; auch jenes kann er nur etwa in so weit thun, als er mittelst äußeren Gesetzes und äußerer Macht einen äußeren Organismus herstellen hilft, in welchem dann durch besondere Personen jene kirchlichen Acte in ihrer geistlichen Weise geübt werden.

Damit nun diese geistliche, auf's innere Leben sich richtende, immer aber durch's äußere Wort vermittelte Thätigkeit geordnet, zusammenhängend und sicher innerhalb der Gemeinschaft geübt werde, bedarf es gemäß den allgemeinen inneren Gesetzen des sittlichen Lebens bestimmter, regelmäßiger äußerer Formen, einer regelmäßigen Bestellung besonderer Diener der Gemeinde, welche jene Thätigkeiten im Namen des Ganzen und für's Ganze auszuüben haben, regelmäßige Theilung der Aufgaben, welche ihnen im einzelnen zufallen und Ordnung des zwischen ihnen und den übrigen Gemeindegliedern bestehenden Verhältnisses. Es bedarf ferner auch materieller Mittel für den Cultus und die Erhaltung seiner Diener. Mit Bezug auf solches alles also muß die Kirche auch feste Bestimmungen für ein äußeres Handeln aufstellen, die sie in dieser Aeußerlichkeit streng eingehalten haben will. Sie tritt nicht bloß für das Sittengesetz oder die göttlichen Gebote in der vorhin bezeichneten geistlichen Weise ein, sondern sie kann — auch nach evangelischen Grundsätzen — nicht unterlassen, Satzungen zu machen, die man mit einem Staats- und Rechtsgesetz vergleichen möchte. Aber diese unterscheidet von den staatlichen — wenigstens nach evangelischer Auffassung — nicht nur ihr Inhalt, der aus der Außenseite jener ganz eigentümlichen geistlichen Thätigkeiten und Zwecke sich ergibt, sondern auch die Bedeutung, welche ihnen die sie aufstellende Gemeinschaft für sich selbst beilegt, indem eine solche

äußere Ordnung nimmermehr selbst für den Zweck der Kirche wie für den des Staates, vielmehr immer nur für ein Hülfsmittel der geistlichen Thätigkeit, für die geistlichen Zwecke gelten darf. Und die Kirche besitzt, kennt und will keine ihr selbst zustehende äußere Macht, ihre Satzungen durchzusetzen, hat vielmehr auf Widerstrebende nur durch geistige Mittel und Ausschließung aus ihrer Gemeinschaft einzuwirken und muß bei der Behandlung Widerstrebender möglichst Rücksicht auf ihre Motive und ihre ganze innere, sittlich-religiöse Stellung nehmen. Wir mögen jene Bestimmungen über die äußere Ordnung das in der Kirche geltende Recht nennen, weisen hiemit aber zugleich auf das zurück, was wir oben sagten über den stricteren Begriff des Rechts im Unterschied von den Satzungen irgend welcher, vom Staat verschiedener Gemeinschaften oder Vereine. Eine andere Frage ist es, ob der Staat etwa seinerseits Machtgebote daraus will werden lassen.

Es droht eine schlimme Verwirrung der Begriffe und weiter des ganzen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, wenn man, wie z. B. neuerdings Krauß[1]) kurzweg sagt, die Kirche sei „Rechtsinstitut" und existire immer nur als solches; sie sei es zwar nicht dem Inhalt, wol aber der Form nach. Denn gerade auch der Form nach darf man unter Recht und Rechtsinstitut nicht dasselbe verstehen, wenn man die Kirche ein Rechtsinstitut nennt, wie wenn man den Staat so nennt. Uebrigens ist's auch sehr unpassend, irgend ein sittliches Werk oder Institut nach etwas zu benennen, was gerade nicht seinen Inhalt und Zweck ausmacht, ja gar einen und denselben Namen zweien Instituten neben einander beizulegen, von denen das eine (die Kirche) jenes Etwas gerade nicht zum Zweck und das andere es eigens zum Zweck hat. Gleich nachher sagt Krauß: „Die Kirche ist ihrem Wesen nach weltlich, so weltlich wie der Staat", und erklärt doch fast mit demselben Athemzug die Kirche für „eine weltliche Form für Anstrebung überweltlicher Interessen": als ob bei sittlichen Instituten und Handlungen Wesen und Zweck sich trennen ließe.

Fragen wir hienach, wie Kirche und Staat sich in der Wirk-

---

[1]) Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. S. 242 ff.

lichkeit zu einander stellen können und sollen, so kann das keinem Christen zweifelhaft sein, daß jene ihrem Wesen nach unveränderlichen, auf's innere Leben bezüglichen Thätigkeiten und gewisse dafür unerläßliche, übrigens im einzelnen wandelbare Ordnungen und eben hiemit religiöse Einzelgemeinden und Gesamtgemeinden, welche jene Thätigkeiten unter solchen Formen üben, niemals in der Menschheit aufhören dürfen und können. Würde etwa ein Volk die Herstellung jener Thätigkeiten so weit als nur irgend möglich in sein Staatsgesetz und seinen staatlichen Organismus aufnehmen, so würde es immer zugleich ein kirchliches Gemeinwesen sein. Die Kirche wäre nicht erloschen, wie Rothe sagt, sondern Kirche und Staat in eins zusammengeflossen. Wir haben dies schon früher gegen Rothe bemerkt mit Hinweis darauf, daß das Wort und die Sacramente auch er fortwährend in Uebung will bleiben lassen. Erlöschen dürfte die Kirche nur, wenn einmal an die Stelle jener Acte, welche auf die individuelle und gemeinsame Erbauung des inneren Menschen in Gott sich beziehen, einfach ein solcher Dienst Gottes treten dürfte, der lediglich in einer Bearbeitung der weltlichen Materie durch unseren Geist und einer Ausbildung dieses Geistes nach seinen weltlichen Beziehungen hin bestände.

Die Frage also ist, wie, während kirchliches und staatliches Gemeinwesen zugleich bestehen muß, sich beide zu einander verhalten sollen. Die Principien dafür liegen in dem, was bereits über beide gesagt ist. Dieses Principielle hat eine evangelische Ethik auszusprechen. Aber aus dem bisher Gesagten wird auch schon folgen, daß eben nur gewisse allgemeine Principien von dieser Ethik aufgestellt werden können, nicht aber irgend eine bestimmte Ausgestaltung jenes Verhältnisses für alle Zeiten und Lagen gefordert werden darf, vielmehr principmäßig die sittliche Möglichkeit verschiedener Gestaltungen behauptet werden muß. Denn sehen wir auf den Staat, so läßt schon das, was wir über die wandelbaren Bedingungen seiner übrigen Aufgaben und Thätigkeiten bemerkten, analoges auch für seine etwaige religiöse Aufgabe erwarten. Und sehen wir auf die Kirche, so geht schon aus dem, was wir über die bloß secundäre Bedeutung und Wandelbarkeit ihrer äußeren Ordnungen aussprachen, die Möglichkeit hervor, daß diese nament-

lich auch beim Zuſammentreffen mit dem Staat und ſeinen auf's äußere Gemeinleben bezüglichen Geſetzen und Veranſtaltungen ſich verſchieden modificiren.

Faſſen wir nun die Hauptgeſichtspunkte in's Auge, die für alle Fälle feſtſtehen müſſen, und richten hiebei vor allem auf das Grundweſentliche in der Kirche, nämlich auf jene geiſtlichen Thätigkeiten und Wirkungen unſeren Blick, ſo kommt auf der einen Seite das hohe Intereſſe in Betracht, welches der Staat an dieſen nehmen muß und welches ihn veranlaſſen könnte, ſie eben auch zum Gegenſtand eigener Veranſtaltungen und Gebote zu machen. Denn ſie gehören nicht bloß dazu, daß die Idee oder Beſtimmung der Menſchheit überhaupt realiſirt werde, wobei ſich fragt, wie weit der Staat als Culturſtaat an ſolcher Realiſirung betheiligt ſei, ſondern die Entwicklung und Erhaltung des Rechtes ſelbſt und der durch's Recht zu ſchützenden Inſtitute iſt, wie ſchon oben ausgeſprochen wurde, durch die ſittliche Grundanſchauung und Geſinnung der Volksglieder und Staatsbürger bedingt, und mit aller Entſchiedenheit müſſen wir auch darauf beſtehen, daß dieſe Geſinnung feſten Grund und Halt nur hat, wenn ſie zugleich eine religiöſe iſt, oder eine ſittlich-religiöſe in dem oben bezeichneten Sinne. Wo kein Gott mehr anerkannt wird (mag man ihm auch nur den ſchlechten Namen des Abſoluten oder Unbedingten geben), ein Gott nämlich, der als guter und heiliger uns mit unſerer ſittlichen Beſtimmung und unſerem Gewiſſen in die Welt geſetzt hat und auch ſelbſt die Welt den uns vorgeſetzten Zwecken zulenkt, da iſt auch auf die Dauer und namentlich beim Volk im großen keine wahre Achtung vor unbedingten ſittlichen Ideen und Forderungen, auf deren Geltung eben auch das Recht ruht, und keine energiſche, aufopferungsfähige Hingabe an die in der Welt uns geſtellten Aufgaben möglich; und die wahrhaft herzliche Verehrung, die wahrhaft freudige und kräftige Hingabe entſteht erſt bei Herzen, die mit jenem Gott ſich verſöhnt wiſſen. Ein Schein, als ob es anders ſein könnte, bildet ſich nur zeitweiſe dadurch, daß auch auf die Sittlichkeit von Perſonen und Generationen, welche ihrerſeits von jeder Religion und Religioſität emancipirt ſein möchten, doch die empfangene religiöſe Erziehung und die von religiöſeren Ge-

nerationen her überkommene sittliche Weltanschauung noch fortwirkt, daß die von dort her stammende staatliche Gesetzgebung den Ausbrüchen der Selbstsucht und selbstischen Willkür noch gegenüber tritt, daß endlich die Tonangeber jener Richtung unter den sogenannten gebildeten Classen sich meist einer solchen äußeren Situation erfreuen, bei der es auch eine sehr selbstische Gesinnung ohne Glaube an Gott und Vorsehung ersprießlicher finden muß, in den Schranken und im Schutze der jetzt bestehenden Sitte und Gesetze zu verbleiben. Wer Augen hat, muß sehen, wie gerade gegenwärtig jene von Religion frei gewordene Sittlichkeit, die man als unveräußerliche Errungenschaft der modernen Bildung gerühmt hat, einem jämmerlichen Bankerott entgegeneilt. Was ist aus Kants strenger Sittenlehre bei einem Modephilosophen wie E. v. Hartmann geworden! Wie schwach, ja ganz haltlos, ist bei Strauß die Begründung für diejenige bessere Sittlichkeit, die ihm neben seinem „neuen Glauben" von früher her noch verblieben ist! Was für sittliche Probleme und Principien läßt auch ein „hochgebildetes" Publicum von Lieblingsschriftstellern der gelehrten und der Unterhaltungs-Literatur sich auftischen! Ist doch bei solchen, und nicht etwa bloß bei gemeinen „Socialdemocraten" an die Stelle des in sich selbst heiligen, ewigen kategorischen Imperativs, der ohne Glauben an Gott gelten sollte, jetzt großentheils die bloße Geltung „conventioneller" Meinungen oder wandelbarer „Majoritätsbeschlüsse der Gesellschaft" getreten, während dagegen jene gefürchteten Agitatoren sich erlauben, eine Aenderung der bisherigen Beschlüsse zu beantragen. Die Bedeutung, welche die Religion jederzeit für's staatliche Leben gehabt hat, wird wahrlich auch durch jene moderne Errungenschaft nicht aufgehoben. Wird also der Staat nicht schon im eigenen Interesse für kirchliche Anstalten sorgen müssen?

Auf der anderen Seite müssen die sittlich-religiösen Wahrheiten und Grundsätze mehr als irgend etwas anderes Gegenstand freier Annahme für jeden Einzelnen bleiben; diese darf weder durch gesetzliche Drohung und Zwang, noch durch lockende Aussicht auf äußere Vortheile herbeigeführt werden. Nur eine durchaus lautere und selbständige, sittlich-religiöse Gesinnung wird namentlich auch

eine ſichere Grundlage für wahre Rechtlichkeit, Ehrenhaftigkeit und Muth im ſtaatlichen Leben werden. Daß die Religion in keiner Weiſe aufgenöthigt werden dürfe, brauchen wir hier nicht erſt zu erörtern. Aber wird nicht auch ſchon jede Ausſtattung kirchlicher Gemeinſchaften mit politiſchen Vorrechten, ja ſchon jede materielle Unterſtützung einer Kirche durch den Staat, vermöge deren ihre einzelnen Genoſſen weniger Laſten als die Glieder anderer Kirchen zu tragen haben, einen Reiz ausüben, der die Lauterkeit der Religioſität gefährdet? Hat es für echt chriſtliche Kirchen nicht mehr Gefahr als Werth, wenn der Staat, wie Rößler will, zu ihnen ſagt: „Das Siegel meiner königlichen Gunſt ſoll hell und weit auf euerer Stirne leuchten“? [1]) Sollte nicht vielmehr, wie Vinet will, der Staat der Kirche nur den allgemeinen Rechtſchutz gewähren und es in ihrem eigenen und ſo auch in ſeinem Intereſſe ihr überlaſſen, die Staatsgenoſſen in ihren Schoß zu ziehen und die rechte Geſinnung in ihnen zu pflanzen, deren Frucht er ſelbſt dann genießen darf? Wirkt ſie ſo kräftig unter ihnen, ſo wird ja der ſittliche Geiſt, den ſie verbreitet, von ſelbſt auch auf die Geſetzgebung Einfluß üben. Ja er wird — und zwar um ſo mehr, je weniger die Kirche an äußere Gunſt oder Gewalt ſich lehnt — hinüberwirken auch in die Sitten und ſittliche Anſchauungsweiſe ſolcher Volksgenoſſen und Mitbürger, welche ihr mit Beziehung auf's kirchliche Bekenntnis fremd und feind ſind, und ſo mächtig mitwirken zur Bildung einer gewiſſen ſittlichen Atmoſphäre, welche dem ganzen Volke gemeinſam iſt, oder, wie Vinet ſich ausdrückt, eines gemeinſchaftlichen Fonds von moraliſchen Wahrheiten und Bedürfniſſen.

Was die äußeren Ordnungen der Kirche betrifft, ſo darf ſie, wie geſagt, keinen Anſpruch darauf machen, von ſich aus ein Recht im Sinne jenes ſtaatlichen, erzwingbaren Rechtes für ihre eigenen Angehörigen oder gar für alle Staatsgenoſſen zu produciren. Wol aber handelt ſich's nun bei der Frage nach einer Unterſtützung der Kirche und Herſtellung kirchlicher Anſtalten durch den Staat zugleich darum, ob er nicht wirklich ſeinerſeits ſolchen Ordnungen für ihre

[1]) Rößler a. a. O., S. 361.

Angehörigen die Kraft eines Staatsgesetzes verleihen dürfte und sollte. Das äußerliche Regiment, die Gesetzgebung und Verwaltung innerhalb einer ausgedehnten kirchlichen Gemeinschaft hat ferner bei allem Unterschied des Inhaltes und letzten Zweckes doch immer unleugbare Verwandtschaft mit staatlichem Regiment: werden nicht die Obrigkeiten, welche dieses führen und darin geübt sind, geeignet sein, auch jenes zu übernehmen? wird nicht so die Thätigkeit der kirchlichen Organe, welche direct mit der des inneren sittlich-religiösen Lebens zu thun haben, um so voller und reiner für diese höchste, geistliche Aufgabe erhalten, der unerläßliche und doch in seiner Bedeutung nur untergeordnete Mechanismus des Kirchentums am leichtesten gelenkt, das Volk von selbst mit der nöthigen Achtung auch für die äußere kirchliche Ordnung erfüllt, einem Uebergreifen verkehrter Kirchentümelei in's staatliche Gebiet am einfachsten vorgebeugt werden? [1]) Jeden Falls kann, wenn einmal die staatliche Obrigkeit den kirchlichen Anordnungen jenen rechtlichen Character ertheilen soll, ein Einfluß derselben auch auf ihre Gestaltung und Handhabung nicht abgewiesen werden: es wäre nur dann möglich, wenn rein kirchliche Organe darüber, was hierin göttlicher Wille sei, ein untrügliches Urtheil beimessen und unbedingte Respectirung desselben von der Staatsgewalt fordern dürften; so kann nur ein katholischer, nicht ein evangelischer Ethiker lehren.

Allein sehr klar ist anderseits die Gefahr, daß bei jenem staatskirchlichen Regimente gerade der schlechteste Mechanismus in's kirchliche Leben eingeführt, der kirchliche Lebensinhalt bloß formellen Gesichtspunkten untergeordnet, endlich gar das ganze Kirchentum politischen und polizeilichen Zwecken dienstbar gemacht werde. Und auf keinen Fall folgt jenes Regiment schon aus einer gesunden Staatsidee überhaupt. Denn wir sahen ja, daß dem Staat weder principiell die Realisirung aller menschlichen Aufgaben ohne weiteres zugewiesen, noch dasjenige Recht, dessen Herstellung und Wahrung eigens sein Zweck ist, mit Ordnungen, welche einzelne im Volk bestehende sittliche Gemeinschaften für ihre besonderen Zwecke bedürfen, oder mit dem „objectiven Ethos" überhaupt identificirt

---

[1]) Vgl. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, S. 80 f.

werden darf. Der Satz, daß die Obrigkeit den Inhalt des Dekalogs, oder das objective Ethos, oder die Sittlichkeit zu verwirklichen habe, wie alte Theologen, von Mühler, Hegel, Stahl u. ſ. w. lehren, oder daß er, wie Krauß zu ſagen wagt [1]), „Gottes Ordnung in der Welt und über der Welt“ ſei, iſt und bleibt in dieſer Allgemeinheit unbegründet und unbegründbar, verwirrend und verderblich für Wiſſenſchaft und Leben. Man kann ihn auch nicht ſtützen durch den Angſtruf, daß ſonſt ein Staat im Staat entſtehen werde. Denn zu einem Staat würde eine religiöſe Gemeinſchaft nur werden, wenn ſie ihre Verordnungen auf diejenigen Dinge, die wir als Momente des ſtaatlichen Rechtsorganismus anerkannten, eigenmächtig ausdehnen, jenen Character öffentlichen Rechtes aus eigener Vollmacht für ſie beanſpruchen, oder mit Berufung auf göttlichen Willen der ſtaatlichen Obrigkeit zumuthen möchte, daß ſie ihnen ſolchen Charakter zuerkenne, jene Uebergriffe gewähren laſſe und den Inhalt und die Grenzen ihres Rechtsorganismus überhaupt nicht ſouverän nach ihrer eigenen beſten Ueberzeugung beſtimme, ſondern darin einer kirchlichen Autorität ſich unterordne. Solchen Anmaßungen aber kann ein Staat ſteuern, ohne darum ſeinerſeits jenes Staatskirchenregiment aufrichten zu müſſen.

Es iſt nur weniges, was hienach von chriſtlich-ſittlichem Standpunkte aus unter allen Umſtänden als poſitive Pflicht der Staatsgewalt der Religion und Kirche gegenüber bezeichnet werden kann und muß: rechtlicher Schutz der das religiöſe Leben darſtellenden und fördernden Thätigkeiten, Ertheilung corporativer Rechte an die religiöſen Gemeinſchaften, welche der Obrigkeit lebensfähig und wirklich von ſo religiöſem Geiſt erfüllt ſcheinen, daß ſie der allgemeinen Sittlichkeit dienen werden. Von ſelbſt übrigens wird ſich daran jedenfalls noch das Weitere anſchließen, daß da, wo die Befriedigung beſtimmter, für den Staat unerläßlicher Bedürfniſſe mit beſtimmten, für die Kirche nothwendigen Thätigkeiten durch die Natur der Sache in beſonderem unmittelbaren Zuſammenhang ſteht, auch eine beſondere gegenſeitige Unterſtützung zu gemeinſamer

1) A. a. O., S. 274.

Wirksamkeit eintrete: so wenn der Staat seinen Gliedern schon wegen des physischen Wohlseins und Tüchtigseins zum Wirken gewisse regelmäßige Tage der Ruhe sichern und zugleich die Kirche der inneren Sammlung und Erbauung wegen den praktisch allzeit bewährten und durch's Alte Testament an die Hand gegebenen siebenten Tag als Ruhetag verlangen muß; so beim Jugendunterricht, von dessen staatlicher Bedeutung wir oben sprachen, und ferner auch bei den Anstalten für höhere wissenschaftliche Ausbildung der Staatsbürger und künftigen Diener des Gemeinwesens, bei welchen schon im allgemein wissenschaftlichen Interesse die umfassende und zusammenhängende wissenschaftliche Behandlung der Religion und christlichen Religion nicht unvertreten bleiben dürfte, während anderseits die Kirche bei ihren künftigen Dienern nicht bloß Kenntnis der eigenen Lehre, sondern zugleich eine weite allgemeine wissenschaftliche Bildung bedarf; so auch bei den geeinten Interessen, welche der Staat bei der Bildung eines wahrhaft tüchtigen und würdigen Kriegsheeres festzuhalten, bei der Fürsorge, welche er für Angehörige seiner Krankenhäuser und Spitäler, und besonders für seine gefangenen Sträflinge zu nehmen hat. Nur wird auch hiebei immer noch sich fragen, wie weit die Staatsgewalt von sich aus kirchliche Veranstaltungen zu treffen, wie weit nur die von der Kirche selbst in genügendem Maß dargebotenen zu acceptiren habe, — oder in Betreff des Sonntags, ob nicht in einem Volk das religiöse Bedürfnis und zugleich das des natürlichen Lebens und weltlichen Wirkens so mächtig und klar empfunden werden und demnach auch in der Sitte so stark sich geltend machen könnte, daß Zwangsgesetze überflüßig wären. — Wo endlich unter gegebenen und geschichtlich überkommenen Verhältnissen, damit das Volksleben nicht Unruhen preisgegeben und der äußere Bestand und Zusammenhalt der Kirche selbst auf's Spiel gesetzt werde, eine noch so ausgedehnte Uebertragung kirchenregimentlicher Thätigkeit in die Hände der staatlichen Obrigkeit rathsam, ja unerläßlich erscheint, da muß wenigstens auf Herstellung von Organen gedrungen werden, welche jener gegenüber die rein kirchlichen und geistlichen Gesichtspunkte und Interessen lauter und kräftig zum Ausdruck bringen können.

Aber vom nämlichen chriſtlich-ſittlichen Standpunkt aus müſſen wir auch von der Kirche volle Anerkennung für jene Befugniſſe des Staats und ſeiner Regenten und Vertreter fordern. Er iſt Machthaber und Quelle des Rechts in dem oben bezeichneten Sinn, und die Träger der Staatsgewalt haben ihre Wirkſamkeit auszuüben und auszudehnen nach eigener gewiſſenhafter Ueberzeugung, ohne daß in der irdiſchen Welt, wie die römiſche Kirche will, ein Tribunal über ihnen ſtände mit untrüglicher Entſcheidung darüber, was für gut und recht gelten, oder wie die Grenze zwiſchen kirchlichem und ſtaatlichem oder geiſtlichem und weltlichem gefaßt werden müßte u. ſ. w. Sie ſtellen ſo das poſitive Recht auf für jene äußeren Grundbedingungen der ſittlichen Exiſtenz und des ſittlichen Gemeinlebens, perſönliche Freiheit, Eigentum u. ſ. w. und haben es gegen Uebergriffe kirchlicher Geſetzgebung oder Uebertretungen kirchlichen Handelns nicht minder als gegen jede Verletzung durch andere Gemeinſchaften oder Einzelperſonen zu ſchützen. Als Beſchützer des ſittlichen Lebens überhaupt gegen offenkundige äußere Angriffe und Aergerniſſe müſſen ſie auch ſolche ihrer eigenen Ueberzeugung nach unſittliche Dinge durch Geſetze und Strafen zurückweiſen, die etwa eine religiöſe Gemeinſchaft zulaſſen, ja empfehlen und verordnen möchte. Daß Fälle, wo dies geſchehen muß, mitten unter chriſtlichen Völkern vorkommen können, beweiſt z. B. der Mormonismus oder die alte Wiedertäuferei; daß jedoch, wie Krauß (a. a. O., S. 267) ſagt, der Staat der Vereinigten Staaten ſo „faſt alle Augenblicke dieſe und jene im religiöſen Princip der einzelnen Genoſſenſchaft gegründete ſittliche Anſchauung einer religiöſen Denomination über den Haufen werfe“, muß ich für eine maßloſe, mir faſt unbegreifliche Behauptung erklären. Stehen jene einer Kirche gegenüber, deren Amtsträger, wie die der römiſchen, unverkennbar, ja vermöge ihrer ausgeſprochenen Principien in's Staats- und Rechtsgebiet übergreifen möchten, dabei durch Organiſation und materiellen Beſitz mächtig und zugleich von einer außerhalb des Staates und Volkes ſtehenden unbedingten Gewalt abhängig ſind, ſo entſteht für die Vertreter des Staates das Recht und die Pflicht auch zu Vorſichtsmaßregeln — mit Bezug auf das Geſetzgebungsrecht, das er einer ſolchen Kirche unter ſeinen eigenen Mitgliedern

einräumt, auf Qualificationen und Bürgschaften, die er bei der Bestellung ihrer Amtsträger fordert u. s. w. Wo endlich der Staat eine Kirche mit besonderen Privilegien und materiellen Mitteln ausstattet, da müssen die Vertreter des Staates, so lang sie keine infallible Kirchenregenten kennen, auch die Controlle darüber, daß das Kirchenregiment jene den beabsichtigten Zwecken gemäß gebrauche, sich vorbehalten, und leicht werden die Umstände dahin führen, daß aus der Fürsorge und Aufsicht eine Theilnahme am Regiment selbst werde. Immer aber müssen die staatlichen Regenten und Gesetzgeber an ihre Pflicht erinnert werden, in diesen Beziehungen nicht weiter zu gehen, als wirkliches Bedürfnis es erfordert und eine innerlich freie und ersprießliche Entwicklung des religiösen Lebens zuläßt.

Die katholische Kirche stellt sich mit ihrer Vollmacht, öffentliches Recht zu gestalten, über den Staat; die Consequenz wäre, daß dieser seine Vollmacht erst durch sie, wenigstens durch ihre Sanctionirung und Zulassung empfange, ja mit seinem eigenen Recht nur ein Glied ihres Rechtsorganismus werde. Wir ordnen sie ihm in dieser Beziehung ohne Bedenken unter. Wir finden auch den Ausdruck Sohms [1]), daß sie eine dem Staat „ethisch gleichberechtigte" Corporation sei, mindestens unklar. Ethisch steht sie höher, sofern in ethischer Beziehung das innere sittliche Leben höher steht als die äußerliche Rechtsordnung, und jenes Wirken mit geistlichen Mitteln höher als das mit Machtgeboten und Zwang [2]). In jener Hinsicht aber darf sie sich unbeschadet ihres Wesens und Werthes unter ihn stellen, weil ja für sie selbst das, worin sie sich unterordnet, nur etwas secundäres ist.

So muß nun ein evangelischer Ethiker für die Kirche allerdings die Gefahr bestehen lassen, daß staatliche Gewalthaber aus Unverstand oder bösem Willen jene Grenzen überschreiten. Läßt der Staat bei seiner Verbindung mit ihr ihre eigentlichen Zwecke nicht mehr zur Geltung kommen, so bleibt ihr nur der Versuch übrig, mit Verzicht auf seine Privilegien und vielleicht unter seiner

---

1) Sohm, Das Verhältnis von Staat und Kirche (1873), S. 26.

2) Vgl. auch C. Gareis, Irrlehren über den Culturkampf (1876), S. 56.

Misgunst und seinem Druck die Selbständigkeit einer wenig nach außen hervortretenden privaten Genossenschaft zu gewinnen. Forderte er, daß sie ihre wesentlichen geistlichen Aufgaben verleugne, das ihr feststehende Heilswort aufgebe oder verkehre, die Gnadenmittel im Widerspruch gegen ihre eigene Ueberzeugung verwalte, so müßte sie Gott mehr gehorchen als den Menschen und dabei seine Strafmaßregeln über sich ergehen lassen. Die römische Kirche aber kann diesen Satz vom Gehorsam gegen Gott unserer neuern Gesetzgebung gegenüber (über deren Güte oder bloße Zuläßigkeit ich hier nicht urtheilen will) nur darum anwenden, weil für sie zum Wesen der Kirche vor allem eben auch die Souveränität auf dem Gebiet äußerer Ordnungen gehört und sie das Heiligste verletzt sieht durch jede Zumuthung, hierin etwas zu verleugnen, ob auch der materielle Inhalt der Zumuthung keinen geistlichen Schaden anrichten kann, ja von ihr selbst an andern Orten zugelassen und ganz gut ertragen wird.

Daß übrigens die Kirche unter dem staatlichen Rechte stehe und daß auch eine sogenannte freie Kirche so gut wie jede innerhalb eines Staats bestehende Gesellschaft oder Corporation unter den Gesetzen des Staates verbleibe, hat meines Wissens auch unter den evangelischen Verfechtern des Freikirchenprincips nie einer geleugnet. Wir müssen dies besonders wieder gegen Krauß bemerken.

Unklar und verwerflich ist dagegen wieder der Krauß'sche Satz (S. 274), „daß für alles, was Rechtskraft bekommen soll, auch wo es nur die innerkirchlichen Beziehungen (Bekenntnis, Cultus u. s. w.) angeht, die Sanction des Staats erforderlich ist". Es wäre richtig, wenn er mit der „Rechtskraft" jenen Charakter öffentlichen Rechtes meinte. Aber nach dem Zusammenhang müssen wir ihn so verstehen, daß alle Verordnungen einer religiösen (nicht etwa bloß einer staatskirchlichen) Gemeinschaft für ihre eigenen Glieder erst durch einen staatlichen Ausspruch gültig werden sollten. Bis dahin hat's ja auch der größte Staatsabsolutismus z. B. den Mennoniten oder der Brüdergemeinde oder auch den Juden gegenüber nie gebracht. — Krauß will ferner (S. 285), daß bei Ausstoßung aus einer religiösen Gemeinschaft ein Recurs an die Staatsgerichte

ermöglicht werde. Nach unsern Principien ist nur das überall zu fordern, daß der Auszustoßende nicht in den jeden Falls vom Staat zu schützenden Rechten auf Eigentum und Ehre gekränkt werde und daß die Gemeinschaft aus ihrer Maßregel nicht ein Droh- und Zwangsmittel für ein vom Staatsgesetz verbotenes Verhalten mache. Nicht weiter geht auch die neuere preußische Gesetzgebung (vom Mai 1873). — Gemäß jener unklaren Auffassung vom Recht im einen und andern Sinn müßte der Staat in höchster Instanz auch z. B. darüber urtheilen, ob das Mitglied irgend einer christlich-religiösen Genossenschaft seinen Anspruch oder sein innerkirchliches „Recht" auf Abendmahlsgenuß, Absolution oder etwa einen Segenszuspruch verloren habe, und ihm im andern Fall mit Gewalt zum Gegenstand solchen Rechtes verhelfen. Aussprüche staatlicher Gerichtshöfe, wie sie meines Wissens nur für die anglikanische Kirche wegen ihrer ganz eigentümlichen staatskirchlichen Stellung möglich sind, wären dann überall, und natürlich analog auch für Juden, in der Ordnung. Wer weiß, wie weit wir darin noch kommen? Möchte wenigstens kein Theolog zu so jämmerlichen Verirrungen beitragen!

Möglich sind nun, wie gesagt, wenn man von richtigen Principien ausgeht und zugleich die vorliegenden empirischen Verhältnisse richtig würdigt, verschiedene Gestaltungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

Nicht einmal diejenige können wir unter allen Umständen verwerfen, bei welcher die Leiter des politischen Gemeinwesens nur jene geistlichen Functionen besonderen kirchlichen Amtsträgern überlassen, die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung aber unter dem bloßen Beirath der letzteren selbst führen, indem sie eben eine in sich ungetheilte bürgerliche und religiöse Gemeinde repräsentiren. Als zuläßig, ja als rathsam und als das Einfachste und Natürlichste kann sich dies darstellen bei kleinen und innerlich noch unentwickelten Gemeinwesen, bei welchen die verschiedenen Aufgaben des sittlichen Lebens und Gemeinlebens überhaupt noch wenig auseinandertreten und unter deren Gliedern thatsächlich ein einheitlicher sittlich-religiöser Typus eine unbestrittene und unbefangene Herrschaft behauptet oder Abweichungen davon wenigstens noch

nicht offen und kräftig an den Tag treten. Mag man hiebei an einzelne Stadtgemeinden des Reformationszeitalters denken oder an kleine Völkerschaften, die, wie ja hin und wieder geschah, dem Christentum wie ein ganzes zufallen und die zugleich politisch und gesellschaftlich noch in jenen einfachsten Zuständen sich befinden.

Aber schon die weitere Entfaltung staatlicher und kirchlicher Bedürfnisse, Aufgaben und Thätigkeiten überhaupt muß, wenn beide Seiten in ihrer eigentümlichen Bedeutung gewürdigt werden, mehr und mehr zu einer relativ getrennten Behandlung beider und zu verschiedenen Organen für beide führen. Und, was die Hauptsache ist, jene religiöse Gleichartigkeit wird, wo sie auch immer einmal statthaben mag, nie lange bestehen. Die heilige Schrift selbst läßt ja vielmehr das Gegentheil erwarten. Wo lebendige sittlich-religiöse Bewegung und zugleich Verkehr mit fremden Religionen und religiösen und irreligiösen Denkarten bei einem Volk ist, da können — dies wird niemand unter uns leugnen — auch religiöse und kirchliche Differenzen und Scheidungen nicht auf die Länge ausbleiben. Nicht durch einen hiegegen geübten Zwang soll das Christentum Religion der Völker werden, sondern eben unter solchen Krisen und Kämpfen soll es als Sache selbsteigener Ueberzeugung den Subjecten sich feststellen und behaupten. Hiezu kommt dann der Fortschritt der Volksgenossen zu bürgerlichem und staatlichem Selbstbewußtsein, zu Fähigkeit, Trieb und Recht, selbstthätig an den Angelegenheiten des Gemeinwesens sich zu betheiligen. Die Theilnahme an bürgerlichen Aemtern und am staatlichen Regiment, wie an den bürgerlichen Rechten überhaupt, wird dann sicher auch den Mitgliedern einer in Minderheit befindlichen Confession, oder Juden, oder religiös und kirchlich absolut Indifferenten nirgends auf die Dauer versagt werden können, wenn sie einmal im übrigen als lebendige, durch bürgerliche Befähigung, Talent und Besitz einflußreiche, mit dem nationalen und staatlichen Organismus verwachsene Glieder sich erweisen. Die Einwendung, daß nur von einem bestimmten christlichen und schriftgläubigen Standpunkt aus die sittlichen Ordnungen Gottes verstanden und demgemäß Gesetze und Rechte festgestellt werden könnten, reicht hiegegen nicht aus.

Denn wo der echt christliche Geist in einem Volk mächtig ist, da wird er, wie wir schon früher bemerkten, auch auf die sittlichen Anschauungen der andern Volksgenossen einwirken und hiebei an dasjenige Zeugniß kräftig sich anschließen, das ja in Betreff der creatürlichen Ordnungen des sittlichen Lebens auch schon ein natürliches sittlich-religiöses Bewußtsein und Gewissen ablegt [1]). Wo aber jener Geist nicht mehr so viel Kraft hat, um die Gesetzgebung und Regierung auch bei einer Betheiligung anderer an ihr mit seinen sittlichen Forderungen zu bestimmen, da wird auch der Widerstand gegen alle die Einflüsse, welche diesen andern bei ihrem Streben nach solcher Betheiligung zu Gebot stehen, sehr bald zu einer factischen Unmöglichkeit werden. Diejenigen Mitglieder der Kirche selbst, welche ihr innerlich fremd geworden, ja vielleicht mit ihren heiligsten Grundsätzen zerfallen sind, lassen ohnedies von der Leitung des politischen Gemeinwesens sich nicht fern halten, ja bekommen sie vielleicht durch ihr Geschick, ihre sonstige Tüchtigkeit und die Gunst der politischen Verhältnisse geradezu in die Hände. So wird hier durch ein staatskirchliches Regiment die evangelische Kirche jenen Gefahren, von denen wir oben sprachen, unvermeidlich hingegeben. Kein vernünftiger Mensch, der ihren Fortbestand will, kann zweifeln, daß sie ihnen gegenüber jeden Falls eine gewisse selbständige, die echt kirchlichen Interessen sichernde Organisation bedarf. Man hat gesagt, die lutherische Kirche sei ihrem Wesen nach nicht dazu angelegt, rechtliche Formen und Ordnungen zu produciren. Wahr ist aber nur, daß sie denselben principiell nur jenen secundären Werth beilegen darf und von ihrer Entstehung an gewöhnt worden ist, einer den kirchlich-religiösen Zwecken entsprechenden Gestaltung derselben noch einen geringeren als den gebürenden Werth beizulegen. Würde es ihr wirklich so sehr an jener Anlage fehlen, so müßten ihre Mitglieder sittlicher Triebe und Fähigkeiten ermangeln, die zu jedem kräftigen sittlichen Gemeinbewußtsein und Gemeinleben überhaupt gehören.

Es kann sich nur fragen, ob wir nicht gegenwärtig mit Bestimmtheit noch viel weiter gehen müssen. Sollte nicht eine echt

---

[1]) Vgl. auch Harleß a. a. O., S. 60 ff.

evangeliſche Kirche jede beſondere Verbindung mit dem Staat zu löſen, zu zerreißen ſuchen? Iſt nicht auch das verwerflich, wenn eine religiöſe Gemeinſchaft ſich ſtützen und privilegiren läßt durch Politiker, die vielleicht großentheils nur noch eine Anſtalt für eine ungebildete, in Zucht zu haltende Menge in ihr ſehen, — eine Gebetsgemeinſchaft (wie Ritſchl die Kirche definirt) durch Leute, denen das Beten ſinnlos und lächerlich iſt? Und wird nicht unter den gleichgültigen, irreligiöſen und antireligiöſen Gliedern des Volks, unter welchen die Kirche mit Hülfe ſtaatlicher Autorität und Unterſtützung wirken zu müſſen meint, der Widerwille gegen ſie und ihr Wirken gerade durch dieſe Mittel erſt recht hervorgerufen? Rößler [1]) meint, der Staat habe ebenſo wohl eine Kirche zu dotiren, die nicht für alle ſei, wie er mediciniſche Facultäten ausſtatte, obgleich viele Leute für ſich keinen wiſſenſchaftlichen Arzt, ſondern Quackſalber und Betrüger haben wollen. Aber der große Unterſchied iſt, daß leibliche Bedürfniſſe und Krankheiten doch alle fühlen und geheilt haben möchten, von den geiſtigen und ſittlich-religiöſen ſo viele nichts hören wollen.

So ſtehen wir beim Gedanken an eine Freikirche, eine Kirche, die ihre Glieder ſtatt durch ſtaatliche Zwangsmittel und Vortheile nur durch lautere innere Antriebe an ſich binden will, die beim Staat nur den allgemeinen Rechtsſchutz nachſucht und auch unter Druck und Verfolgung aushalten wird, die für ſo geartete Mitglieder wol auch mit wenigen und einfachen äußeren Ordnungen und Geſetzen ſich wird begnügen und ohne äußere Machtmittel nur ſtärker geiſtig auf ihre ganze Umgebung wird wirken können. So hat die chriſtliche Kirche begonnen und — allerdings unter dem Einfluß einer ſchon nicht mehr echt evangeliſchen Amtstheorie — ſich behauptet und mächtig entfaltet, ehe ſie Staatskirche wurde. Sollte hiezu die evangeliſche Kirche nicht fähig ſein, die zwar eine ſolche Theorie nicht zu Hülfe nehmen darf, aber einer um ſo größeren Vertiefung in das urſprüngliche innere Weſen des Chriſtentums und ſeiner ſtärkenden Heilskräfte ſich erfreut?

Man hüte ſich, in die Idee einer Freikirche Verkehrtheiten

---

[1]) a. a. O., S. 366.

hineinzutragen, die in der Wirklichkeit da und dort mit ihr sich verbinden mögen, jedoch zu ihr an sich keineswegs gehören. Keineswegs gehört zu ihr, wie wir schon bemerkten, ein Freiwerden von jenen allgemeinen Befugnissen der Staatsgewalt den einzelnen Staatsgenossen und Gemeinschaften gegenüber. Ebenso wenig ein Freiwerden der einzelnen Gemeinden von ihren, vielleicht sehr ausgedehnten Verpflichtungen gegen den kirchlichen Gesamtorganismus, oder etwa von festen und garantirten Verbindlichkeiten gegen ihre Geistlichen. Man denke nicht bloß an Independenten und ungeordnete Zustände einzelner nordamerikanischer Gemeinden und Gemeinschaften, sondern an so groß und fest organisirte Kirchen wie die schottische Freikirche oder die nordamerikanische Episkopalkirche. Krauß beklagt die verderbliche Abhängigkeit der freikirchlichen Geistlichen von den freiwilligen Beiträgen ihrer Gemeinde, als ob nicht auch nach freikirchlichen Principien, wie z. B. Schottland zeigt, eine Dotirung geistlicher Stellen aus Fonds der Gesamtkirche und ferner ein privatrechtliches Geltendmachen pekuniärer Ansprüche möglich wäre, und als ob nicht, wie die Schweiz zeigt, auch in Staatskirchen eine klägliche Abhängigkeit von Geistlichen, die von Zeit zu Zeit sich einer Wiederwahl unterwerfen müssen, unbedenklich zugelassen, ja zum Gesetz gemacht werden könnte.

Die Wirklichkeit mahnt uns bei Freikirchen an die Gefahren eines engen geistigen Horizonts, einer kleinlichen und beschränkten Auffassung theologischer und kirchlicher Fragen und Zeitpunkte, einer hiemit zusammenhängenden fortschreitenden Zersplitterung. Zu beweisen wäre jedoch erst noch, daß dies nicht bloß der Fall sei bei Gemeinschaften, die schon ursprünglich aus an sich ungenügenden Gründen sich separirt und so auch nicht vielseitige echt christliche Elemente in sich gehegt, sondern schon im Keim an Einseitigkeit gekrankt haben. Dem allgemeinen Ausspruch von Krauß, daß die Freikirche theologische Krisen nicht überwinden könne, müssen wir die Frage entgegenhalten, ob hiezu die vorconstantin'sche Kirche nicht mindestens ebenso befähigt wie die nachconstantin'sche sich gezeigt habe. Die nordamerikanischen Religionsgemeinschaften werden jetzt mit Vorliebe als abschreckende wie früher oft als ermunternde Beispiele

hingestellt. Bei ihren schlimmen Verhältnissen sind indes die besonderen Schwierigkeiten, welche das unruhvolle Treiben des dortigen Lebens überhaupt und namentlich der Charakter der massenhaften Einwanderungen für kirchliche Organisationen mit sich bringt, sehr wohl zu beachten. Welche unserer Staatskirchen oder privilegirten Kirchen wäre im Stande, die Elemente, die dort herzu- und hindurchfluten, wahrhaft zu verkirchlichen? und wird nicht gerade dort immerhin noch eine große Menge deutscher Landsleute in kirchliches Leben hineingezogen, bei denen in dieser Beziehung unsern Kirchen nichts gelungen war?

Allein von uns müssen wir jenen Gedanken an Freikirchentum gegenwärtig dennoch mit aller Entschiedenheit abweisen.

Wo dafür oder etwa für volle Selbständigkeit der Kirche in Deutschland geredet worden ist, waren schon die Vorstellungen, die sich zeigten, meist unklar und die Schwierigkeiten und Consequenzen wurden viel zu wenig erwogen. Volle Selbständigkeit wäre jedenfalls eben nur bei einem Freikirchentum möglich, in welchem die Kirche nicht minder auf alle Vorrechte und Unterstützungen von Seiten des Staates verzichten, als jede Betheiligung des Staats an ihren innern Angelegenheiten sich verbitten würde. Eine naive Einbildung wäre es sodann, von den Vertretern des Staats zu erwarten und ihnen zuzumuthen, daß sie einfach die evangelische Landeskirche mit ihrem gegenwärtigen materiellen Besitzstand zu voller Freiheit entlassen sollten. Sie, die Nachfolger derjenigen Staatsgewalt, welche einst den evangelischen Cultus und die evangelischen Bekenntnisse eingeführt, auf dieses Kirchentum die äußern kirchlichen Mittel übertragen und weiterhin in höchster Instanz die darauf bezüglichen Gesetze ausgelegt und gehandhabt hat, würden doch wol, ohne daß wir's ihnen bestreiten können, auch jetzt noch ein Urtheil darüber sich vorbehalten, was zur Mitgliedschaft eben dieser, jetzt freizugebenden Kirche und zu einer ihrem Wesen entsprechenden Verfassung gehöre, und wol auch Garantien dafür fordern, daß die Kirche, so lang sie jene Mittel fortgenieße, von diesen Bedingungen nie ohne eine neue staatliche Genehmigung abweiche. Das werden die, welche jene Freiheit und Selbständigkeit wollen, natürlich nicht meinen; für sie aber bliebe dann nicht eine

wahre Befreiung der gegenwärtigen Kirche, sondern nur ein Austritt aus ihr unter Verzicht auf die ihr schon von Alters her verliehene Ausstattung möglich. Gesetzt endlich, daß eine Entlassung doch für die ganze Kirche in ihrem gegenwärtigen Bestand und Umfang einträte, so ruhten die schwersten Gefahren erst noch gerade in ihr selbst, ihrer ganzen bisherigen Zusammensetzung und Beschaffenheit. Eine große Menge ihrer Glieder hat sie unleugbar nicht sowol innerer Theilnahme als ursprünglich einem groben Gesetzeszwang und weiterhin einer Rücksicht auf die ihr noch verbliebenen Vortheile und Reste staatsgesetzlicher Autorität zu verdanken; dieselben werden ausscheiden, wenn sie der Aenderung und der Lasten, die dann frei von ihnen übernommen werden sollten, sich bewußt werden; liegt aber nicht für die Kirche eben jetzt noch die dringendste Pflicht ob, sie vielmehr womöglich noch in ihr eigenes Leben hineinzuziehen und das, was ihr die Möglichkeit dazu vollends rauben könnte, so lang als möglich zu vermeiden? Wie sehr fehlt es ferner auch bei denjenigen Gliedern, deren sittlich-religiöses Leben warm und lauter ist, in Folge unserer bisherigen Zustände und Gewöhnungen noch an Befähigung und Interesse für die Aufgaben, Fragen und Streitpunkte der äußern kirchlichen Leitung, die nun mit einem Schlag in voller Wucht auf die Gesamtheit der Glieder fallen würden. Und dazu treten eben jetzt die brennendsten innerkirchlichen Fragen mit Bezug auf das Heiligtum des Glaubens, Geltendmachung fester Bekenntnisse, Freiheit der Ueberzeugung, Forschung und Lehre auch innerhalb ihrer Geltung. Gewiß, sie müssen ganz im Innern der Kirche selbst durcherwogen und durchgekämpft werden. Aber leugnen wir nicht, daß das Aufeinanderplatzen der Geister heutzutage, ehe das kirchliche Leben uns weitere Erfahrungen gebracht, allzuleicht zu einem Auseinanderbrechen der immer noch möglichen und pflichtgemäßen kirchlichen Gemeinschaft und so wirklich zu der uns angedrohten Zersprengung der Freikirche in beschränkte, einseitige Secten und Gesellschaften führen möchte; leugnen wir nicht, daß hiegegen die Rücksicht auf eine noch bestehende Verbindung der Gesamtkirche mit dem Staat allerdings einen mäßigenden, heilsamen Einfluß üben wird.

Das völlige Zerreißen jener Bande, die zwischen unserer Kirche

und dem Staat noch bestehen, wäre nur dann geboten, wenn sie es ihr verwehrten, jene geistigen oder geistlichen Thätigkeiten treu und gewissenhaft auszuüben. Im übrigen muß die Erkenntnis ihrer eigentlichen Aufgabe und der principiellen Zuläßigkeit verschiedener Formen ihres äußeren Daseins zusammen mit dem Glauben an die göttliche Lenkung der Dinge, unter der ihre bisherigen Formen so geworden sind, bei allem Streben nach dem, was jener Aufgabe förderlich erscheint, von jedem willkürlichen Bruch solcher Formen abhalten.

Das Bedürfnis, das jene Verhältnisse der Gegenwart unabweisbar in sich schließen und ja auch erfüllbar machen, ist jedenfalls zunächst das, daß die Kirche selbst sich Organe bilde, welche sie dem Staat gegenüber vertreten, ihre innern Angelegenheiten verwalten und hierin mindestens um so selbständiger zu verfahren haben, je directer die Angelegenheiten mit jenem innern Wesen und Gehalt des kirchlichen Lebens zusammenhängen. So soll sie jene innern Krisen durchmachen, so zu neuer Wirksamkeit im Volk sich aufraffen. Sie wird desto gewisser zu wahrer Selbständigkeit fortschreiten, je mehr sie hierin innere Lebenskraft bewährt und zugleich von Uebergriffen in's politische Gebiet, die ihrem eignen wahren Beruf widersprächen, sich hütet. Verschiedene Gestaltungen des Verhältnisses zum Staat bleiben auch dann immer möglich. Könnte einer durchgreifenden Entchristlichung des Volkes nicht gewehrt werden, so müßte allerdings der Rest und Kern der Christenheit völlige Freikirchen und zwar Freikirchen unter dem Kreuze bilden. Von Seiten des Staates selbst wird eine Erhaltung des Bandes angestrebt werden einestheils vermöge jener Neigung zum Staatsabsolutismus, die wir bei Liberalen und Conservativen, Politikern und Theologen vorfinden, anderntheils vermöge des Bewußtseins vom Werth einer steten, geordneten und gesicherten kirchlichen Thätigkeit für den Staat selbst, das durch den Hinblick auf ein entsittlichtes religionsloses Volk immer neu und mächtig wird wachgerufen werden. Ihre Wirkung auf's Volk aber darf die Kirche nie wieder auf das alte Zwangs-Gesetzeswesen stützen, sondern nur noch auf die von oben stammenden geistigen Mittel, ihren Einfluß auf den Staat nur noch auf die Resultate, welche ihr Wirken auf

den sittlichen Geist des Volks und seiner Vertreter und Häupter von selbst mit sich führen wird.

Wir reden eben hiemit von der ferneren Aussicht auf einen christlichen Staat. Eine Anwendung dieses Ausdrucks habe ich in dieser ganzen Abhandlung unterlassen, weil er überaus vieldeutig ist. Wir dürfen gewiß nicht mehr hoffen auf einen Staat, der christlich heißen sollte, weil er nur Bekenner des Christentums zu Bürgern oder Beamten annähme, oder weil er seine Institutionen nach der heiligen Schrift als einem Gesetzbuch gestaltete. Christlich aber, ja erst wahrhaft christlich wird ein Staat auch ohne jedes gesetzliche Bekenntnis zum Christentum oder christlicher Offenbarung dann sein, wenn die lebendigen Vertreter des Christentums und der Kirche jene innere Einwirkung auf die allgemeinen sittlichen Anschauungen so kräftig üben, daß auch Nichtchristen und bloße Namenchristen ihren Folgen für Sitte und Gesetzgebung nicht mehr wehren, ja sich selbst ihr nicht mehr entziehen können.

2.

Einige Bemerkungen zu den römischen Urkunden bei Josephus Ant. 12, 10. 14, 8 u. 14, 10.

Von

Dr. Karl Wieseler.

Allgemein bekannt ist die große Bedeutung, welche der jüdische Geschichtsschreiber Josephus für die neutestamentliche Zeitgeschichte hat; weniger bekannt und erwogen ist die nicht geringe Verwahrlosung, in der sich der griechische Text des Josephus besonders bei Namen und Zahlen gegenwärtig noch immer befindet, welche nur bei genauer Sachkenntnis und Umsicht allmählich gebessert werden kann. Der Unterzeichnete hat in dieser Beziehung bereits in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1875, in seinem Aufsatze

„Beiträge zur neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte", S. 524 ff. auf des Herrn Profeſſor Ritſchl in Leipzig Abhandlung „Eine Berichtigung der republikaniſchen Conſularfaſten" im Rheiniſchen Muſeum für Philologie, Bd. XXVIII, S. 586 ff. hingewieſen, in welchem dieſer unter anderm den römiſchen Senatsbeſchluß (Joseph. Ant. 14, 8. 5) erörtert und nach dem Vorgange von Ewald[1]) und Grimm im Comment. zu 1 Makk. z. d. St. eine Identität desſelben mit dem Senatsbeſchluß 1 Makk. 15, 16 ff. behauptet. Inzwiſchen hat Herr Profeſſor Mommſen[2]), welcher früher nach dem Vorgange von Scaliger, Krebs und vielen Andern ebenfalls ſeine falſche Stellung, dabei aber ſeine Abfaſſung in der Zeit von Hyrkanus I. behauptete, Ritſchl eingehend beſtritten und ſeine richtige Stellung bei Joſephus und Abfaſſung zur Zeit Hyrkans II. zu erweiſen geſucht. Ihm hat ſchon wieder L. Mendelsſohn[3]), welcher mit geringen Modificationen die Ritſchl'ſche Annahme verteidigt, und dieſer ſelbſt geantwortet. Da ſolche Meiſter der hiſtoriſchen Philologie wie Ritſchl und Mommſen die Sache beleuchteten, konnte dieſe nur gewinnen; doch ſcheinen mir beide in ihrem ſchließlichen Reſultate die Wahrheit nicht getroffen zu haben.

Joſephus ſagt (Ant. 14, 8. 5): *Ἐπιτρέπει δὲ καὶ* (*Καῖσαρ*) *Ὑρκανῷ τὰ τῆς πατρίδος ἀναστῆσαι τείχη, ταύτην αἰτησαμένῳ τὴν χάριν· ἔῤῥιπτο γὰρ ἔτι Πομπηΐου καταβαλόντος· καὶ τοῦτ' ἐπιστέλλει τοῖς ὑπάτοις εἰς Ῥώμην ἀναγράψαι ἐν τῷ Καπετωλίῳ.* Hierauf folgt der oben erwähnte auf die Iden des December fallende Senatsbeſchluß: *Καὶ τὸ γενόμενον*

---

1) Geſchichte des Volks Israel, Bd. IV (3. Ausg.), S. 438.

2) Hermes, Bd. IX (1875), S. 281 ff.

3) Rhein. Muſeum für Philologie (1875), S. 419 ff. mit Ritſchls Nachtrag daſelbſt, S. 428 ff. Von Mendelsſohn erſchien früher die Doctordiſſertation: De Senati consulti Romanorum ab Josepho (Ant. 14, 8. 5) relati temporibus 1873, ferner die Habilitationsſchrift: De Senati consultis Romanorum ab Josepho (Ant. 13, 9. 2. 14, 10. 22) relatis 1875, endlich, wie er Rhein. Muſ. a. a. O., S. 418 angibt, eine Geſamtbearbeitung der Joſephiniſchen Urkunden in Ritſchls Acta soc. philol. Lips., t. V, p. 89 sqq., welche mir noch nicht zu Geſichte gekommen iſt.

ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα .... προσδέξασθαι, worauf mit den Worten: Ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἑνάτου μηνὸς Πανέμου, geschlossen wird. Für die Identität des Senatsbeschlusses bei Josephus mit dem 1 Makk. a. a. O. erwähnten haben Ritschl und andere besonders folgende Gründe angeführt: 1) daß derselbe bei Josephus jeden Falls verstellt sein müsse, da sein Inhalt in den dortigen Zusammenhang nicht passe, daß dieser 2) zu dem Senatsbeschluß des Buchs der Makkabäer stimme, in welchem die Juden ebenfalls um Erneuerung des Freundschaftsbündnisses in Rom unter Uebersendung eines gleichwerthigen goldenen Schildes nachsuchten, und daß 3) der eine der jüdischen Gesandten, Numenius, der Sohn des Antiochus, 1 Makk. 15, 15. 14, 22. 24 ebenfalls erwähnt werde. Gegen den zweiten Grund macht Mommsen (S. 283) wol mit Recht geltend, daß der Natur der Sache nach bei Erneuerung der Bündnisverträge seitens der Juden die gleiche Donation wiederkehrte. Die Differenz beider Verträge erhelle daraus, daß nach dem Buche der Makkabäer der Consul Lucius Calpurnius Piso, wie auch Mommsen mit Ritschl annimmt, nach Josephus der Prätor Lucius Valerius, also ganz verschiedene Personen den Senatsbeschluß fassen und daß auch die jüdischen Gesandten, mit Ausnahme des Numenius, welcher aber dort an erster, bei Josephus an zweiter Stelle steht, verschiedene Namen führen. Wegen dieser ihrer verschiedenen Angaben habe auch ich (a. a. O.) Bedenken getragen, dem positiven Resultate Ritschls rücksichtlich des Verhältnisses der beiden Senatsbeschlüsse zuzustimmen, obwol ich die Interpolation desselben in den angeführten Text des Josephus nachzuweisen suchte. Die Aushülfe [1]) namentlich von Mendelssohn, daß ὕπατος statt στρατηγός 1 Makk. auf einem Uebersetzungsfehler beruhe und

---

1) Wegen des vermeintlichen Uebersetzungsfehlers vgl. jetzt auch Grimm, Die neuesten Verhandlungen über den Consul Lucius 1 Makk. 15, 16 und das damit Zusammenhängende in Hilgenfelds „Wissensch. Zeitschr." (1876), Bd. I, S. 125 ff. Gegen Grimm zu Makk. 15, 16, welcher hier an dem bloßen Lucius Anstoß nimmt, siehe Mendelssohn in der oben erwähnten Commentatio zu Joseph. Ant. 14, 8. 5, p. 30 sqq.

auch hier der Prätor Lucius Valerius zu verstehen sei, ist höchst unwahrscheinlich.

Weiter hebt Mommsen hervor, daß die Hinzufügung der Tribus, wie sie im Senatsbeschlusse bei Josephus vorkomme, früher weniger häufig und nicht vor dem Jahre 619 u. c. auftrete, und daß kein Senatsbeschluß im Tempel der Concordia, wie bei Josephus vor dem Jahre 633 u. c. abgehalten werden konnte, da erst in diesem Jahre ein für die Versammlung des Senats hinlänglich geräumiger Tempel der Concordia durch Opimius [1]) aufgeführt sei. Durch letztere Behauptung, die er selber für entscheidend erklärt, wurde Mommsen genöthigt, die Ansicht Scaligers, welche er früher theilte, daß der Josephische Senatsbeschluß im Jahre 630 u. c. (dem 9. Jahre Hyrkans I.) abgefaßt sei, aufzugeben. Allein diese beiden Gründe hat Ritschl mit Recht nicht gelten lassen. Wenn die Tribus im Jahre 619 u. c., so urtheilt Ritschl, nach den uns sonst erhaltenen Urkunden mitgenannt werde, so konnte das auch schon 615 u. c. oder 139 v. Chr., in welche Zeit der Senatsbeschluß 1 Makk. 15, 16 falle, geschehen. Ferner hat er Mommsen gegenüber a. a. O., S. 428 ff. meines Erachtens in überzeugender Weise dargethan, daß es einen durch Furius Camillus dedicirten Tempel [2]) (*ναός*), nicht bloß eine Capelle (aedicula) der Concordia seit 388 v. Chr. in Rom gab, an welchen man auch bis dahin gedacht habe.

Freilich, wenn sich der Senatsbeschluß bei Josephus seinem Inhalte nach als in den dortigen Zusammenhang passend erweisen ließe, so würde man wegen seines Platzes innerhalb der Geschichte der Zeit Hyrkans II. noch immer der Ansicht Mommsens zustimmen können. Aber gesetzt, er ließe sich auf die Zeit Hyrkans II. beziehen, so würde er doch dieser Stelle fremd sein; die Worte *καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα . . . προσδέξασθαι* sind deutlich ein späteres Einschiebsel, nicht aber auch die Schlußworte *ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἑνάτου μηνὸς Πανέμου*, wie ich in dieser

1) Plutarch. C. Gracch. 17. Augustin, De civ. dei 3, 25.

2) Plutarch. Vit. Cam. 42 *ὑποσχόμενος ναὸν Ὁμονοίας κ. τ. λ.*

Zeitschrift a. a. O., S. 524 ff. schon zu zeigen gesucht habe. Lassen wir nämlich die das Senatusconsult betreffenden Worte weg, mit Ausnahme dieser Schlußworte, so erhalten wir für die kurz zuvor erwähnten Begebenheiten (*ταῦτα*, Plural) nämlich für die Ernennung des Hyrkanus zum Hohenpriester und des Antipater zum Procurator Judäa's, so wie für die Erlaubnis, die Mauern Jerusalems herzustellen [1]), die Zeitbestimmung, daß sie unter Hyrkanus im 9. Jahre im Monate Panemus (Tammuz oder Julius) geschehen. Hierzu stimmt auf's beste, daß der Dictator Julius Cäsar, wie wir wissen, zur Ordnung der dortigen Angelegenheiten im Monate Julius 47 v. Chr. in Syrien anwesend war. Der Inhalt des Senatsbeschlusses paßt aber durchaus nicht zu dem Eingange, da in ihm keine der hier erwähnten Gewährungen des Dictators Cäsar berücksichtigt wird und für diese auch kein Senatsbeschluß und keine Gesandtschaft des Hyrkanus nach Rom in Aussicht gestellt sind und erforderlich waren, derselbe vielmehr von etwas ganz anderem handelt, von der Ueberbringung eines goldnen Schildes durch jüdische Gesandte zur Erneuerung des römischen Bündnisvertrages und seiner Annahme, welcher Punkt von Ritschl und Mendelssohn besonders ausführlich erörtert ist, so daß ich auf sie verweisen darf. Mommsen gibt das Unpassende des jetzigen Josephischen Textes im Grunde selber zu, wenn er (a. a. O., S. 284) sagt: „Entweder muß man eine nachläßige Gedankenverbindung annehmen, so daß dem Schriftsteller die Zwischenbemerkung über die dem Senat zugleich aufgegebene Bündniserneuerung in der Feder geblieben ist, oder es ist ein diese Erneuerung einleitender Satz vor *καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον* ausgefallen." Das Decret über die Errichtung der Mauer Jerusalems soll sich auch nach ihm wie nach Ritschl und Mendelssohn an einer andern Stelle Ant. 14, 10. 5 finden, wo nach ihnen *ὕπατος τὸ*

[1]) Cäsar trägt den Consuln (*τοῖς ὑπάτοις ἐπιστέλλει*) auf, seine Anordnungen im Capitolium aufzuzeichnen, wozu er als Dictator, welcher mit der *εὐθύνα ὑπάτου* nach Appian. Bell. civ. 2, 23 versehen ist, befugt war.

δεύτερον zu lesen ist, worüber wir später handeln werden. Den Widerspruch in der Datirung des Senatsbeschlusses von den Iden des December und dem Monate Panemus (Julius) in den Schlußworten sucht Mommsen durch die Annahme zu entfernen, daß derselbe im Julius von Cäsar veranlaßt, aber erst im December ausgeführt sei. Es hätten dann aber doch wenigstens jene Schlußworte den das Senatusconsult einleitenden Worten καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα κ. τ. λ. vorhergehen sollen. Die Ansicht Mommsens wird endlich noch durch den Inhalt des Senatsbeschlusses in so fern widerlegt, als die Juden in demselben auch um die Sicherheit ihres Landes und ihrer Häfen bitten lassen und diese Bitte ihnen gewährt wird. Um diese Zeit besaß nämlich Judäa keinen Hafen mehr und namentlich nicht den Hafen [1]) Jope's, um welchen es sich doch vorzugsweise handelte und um dessen Rückgabe sie damals höchstens hätten bitten können, da Pompejus nach Ant. 14, 4. 4 mit andern jüdischen Orten Jope zu einer freien Stadt erklärt und der Provinz Syrien zugetheilt hatte. Hyrkan erhielt Jope von den Römern nach Ant. 14, 10. 6 und später Herodes der Große nach Ant. 15, 7. 3.

Wir haben im Vorhergehenden gezeigt, daß die den Senatsbeschluß betreffenden Worte bei Josephus Ant. 14, 8. 5 bis zu den Worten: ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ κ. τ. λ. eingeschoben sind und auch schwerlich auf den Senatsbeschluß 1 Makk. 15, 15 ff. aus der Zeit des Hohenpriesters Simon 139 v. Chr. hinweisen. Höchstwahrscheinlich stimmt unser Senatsbeschluß, welcher wegen seines contrastirenden Inhalts nicht durch einen Irrtum des Josephus, wie zuweilen behauptet wird, sondern nachdem ihn etwa ein Leser am Rande sich bemerkte, durch Schuld eines unverständigen Abschreibers in dessen Text gekommen sein mag, aus der Zeit Hyrkans I., wie schon Scaliger und viele andere behaupteten. Wenn das Bedenken Mommsens in Betreff der Erwähnung der Tribus in unserm Senatsbeschlusse für die Zeit des Hohenpriesters Simon noch einiges Gewicht haben könnte, so ist ein

---

1) Vgl. den Artikel „Jope" in Herzogs Realencyklopädie, Bd. VII, wo auch dessen große Bedeutung als Seehafen an's Licht gestellt wird.

solches in Betreff seines Nachfolgers Hyrkan I. jeden Falls unzuläßig, da in einem während *seiner* Regierung gefaßten Senatsbeschlusse (Ant. 13, 9. 2) ebenfalls die Tribus der als Zeugen anwesenden Senatoren erwähnt wird. Es ist ferner wahrscheinlich, daß der eine der jüdischen Gesandten bei Josephus, Numenius, der Sohn des Antiochus, mit dem Numenius, Sohn des Antiochus (1 Makk. 15, 15; vgl. 14, 22. 24) identisch ist. Es lag in der Natur der Sache, daß der unter Hyrkanus I. noch lebende Numenius von diesem wegen seiner Kenntnis der römischen Verhältnisse wieder als Gesandter nach Rom gesandt wurde. Endlich, wie nach unserm Senatsbeschlusse namentlich auch die Sicherheit der Häfen nachgesucht wird, so ist von *Ἰόπη καὶ λιμένες* auch in den beiden andern römischen Urkunden, welche uns aus der Zeit Hyrkans I. bei Josephus (Ant. 13, 9. 2. 14, 10. 22) aufbewahrt sind, als wichtigen jüdischen Besitzungen die Rede. Erst die Makkabäerfürsten Jonathan und Simon hatten den Platz Jope mit seinem wichtigen Hafen den Syrern entrissen und befestigt (1 Makk. 10, 74 ff. 12, 33. 13, 11. 14, 5. 34). Ist es verstattet, eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung, aber nur eine Vermuthung auszusprechen, so hat Hyrkan nicht lange nachher, als er seine Regierung im Schebat [1]) (etwa Februar) 136 v. Chr. 1 Makk. 16, 14 angetreten hatte, und jeden Falls noch vor der Abordnung der Ant. 13, 9. 2 u. 14, 10. 22 erwähnten Gesandtschaften unter Absendung eines goldenen Schildes die Erneuerung des durch seinen Vater Simon gestifteten Bündnisvertrages mit Rom und die Sicherung seines damals sehr umstrittenen jüdischen Gebiets sich angelegen sein lassen. Die Abordnung der jüdischen Gesandten Ant. 13, 9. 2 ist meines Erachtens nicht lange nach dem Tode [2]) des Königs von Syrien Antiochus VII. Sidetes,

---

[1]) Ueber die Epoche der Seleucidenäre im ersten und zweiten Makkabäerbuche und die Zeit des Todes Simons und des Antritts seines Nachfolgers Hyrkan vgl. jetzt auch meine Erörterung in dieser Zeitschrift 1875, S. 520 ff. 527 ff.

[2]) Antiochus VII. fiel im Kriege gegen die Parther, in welchen ihn Hyrkan begleitet hatte, im Anfange des Winters 130 v. Chr., vgl. meinen Artikel „Antiochus VII." in Herzogs Realencyklopädie; *Niebuhr*, Kleine

welcher unter dem hier erwähnten Antiochus unstreitig zu verstehen und dessen Tod kurz vorher (Ant. 13, 8. 4) berichtet ist, etwa 128 v. Chr. oder etwas später zu setzen [1]). Hierzu stimmt, daß Cajus Fannius, der Sohn des Marcus, welcher als Prätor *πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν φεβρουαρίων* den Senatsbeschluß verfaßte, bald darauf im Jahre 122 v. Chr. Consul ist. Hyrkanus ordnete damals die Gesandten Simon, Sohn des Dositheus, Apollonius, Sohn des Alexander, und Diodorus, Jasons Sohn, nach Rom ab, damit ihm die Gebiete, welche ihm Antiochus gegen den Beschluß des Senats genommen hatte, wiedergegeben würden. Mendelssohn, welcher in seinen chronologischen Annahmen nicht besonders glücklich ist, meint, Fannius' Prätur in das Jahr [2]) 133 v. Chr. setzen zu können, so daß 11 Jahre zwischen seiner Prätur und seinem Consulat gelegen hätten und Antiochus VII. noch am Leben gewesen wäre. Allerdings ist der Antiochus (Ant. 14, 10. 22) wegen des Präsens *ὅπως μηδὲν ἀδικῇ* noch am Leben, aber dieser wird ausdrücklich als Antiochus *Ἀντιόχου υἱός*, welche Worte zu emendiren kein Grund vorliegt, also Antiochus [3]) IX. Kyzikenus, der ein Sohn Antiochus VII. war, bezeichnet,

---

Schriften, Bd. I, S. 250 ff.; Anger, De temp. in Actis Apost. ratione, p. 34 sqq.; Hitzig, Gesch. des Volks Israel, S. 461. 467. In seinem Todesjahre fiel nach Joseph. Ant. 13, 8. 4 das Pfingstfest auf einen Sonntag, dieses war eine *ἑορτὴ μετὰ σάββατον*, was im Jahre 130 v. Chr. wirklich der Fall war; vgl. meine Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 309 ff. und Anger a. a. O.

1) So jüngst auch wieder Mommsen, Corp. Insc. Lat., tom. I, n. 650. Er führt hier eine 1851 aufgefundene Inschrift C. FANNI. M. F. || COS. DE || SENA. SEN || DEDIT || an, aus welcher hervorgeht, daß der Consul Fannius ein Sohn des Marcus, nicht wie Cicero (Brut. c. 26) irrig angibt, des Cajus (vgl. Fischers Röm. Zeittafeln zu 142 v. Chr.) war.

2) Mendelssohn in seiner oben erwähnten Commentatio über Joseph. Ant. 13, 9. 2. 14, 10. 22, p. 24. Gegen seine gar nicht motivirte Behauptung rücksichtlich der Aera der Makkabäerbücher in der Comment. über Ant. 14, 8. 5, p. 1, not. 1, siehe die Widerlegung an dem S. 287, Note 1 angeführten Orte.

3) So richtig Hitzig, Geschichte des Volks Israel, S. 466. Ewald (a. a. O., S. 475) versteht Antiochus VIII. Grypus, der kein Sohn des Antiochus war.

während der Vater des Letztern nicht Antiochus, ſondern Demetrius hieß. Nur der Name des einen Geſandten, Apollonius, Sohn des Alexander, kehrt bei der ſpäter (Ant. 14, 10. 22) erwähnten jüdiſchen Geſandtſchaft wieder.

Zu meiner Freude ſind Mommſen und ich in der Beziehung der Worte *Ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου* unabhängig von einander zuſammengetroffen. Das neunte Jahr, wo Julius Cäſar im Monate Panemus oder Julius in Syrien war, iſt das Jahr 47 v. Chr., datirt alſo vom Jahre 56 v. Chr., wo Gabinius die ſeit der Eroberung Judäa's durch Pompejus im Gange befindliche Ordnung der jüdiſchen Angelegenheiten abſchließend regelte, welche, um mit Mommſen [1]) zu reden, in der Betrauung des Hyrkanus mit der Hut des Tempels und neuer republikaniſcher Conſtituirung des geſamten Gebiets beſtand. Mag nun Joſephus die Datirung der während Cäſars Anweſenheit in Syrien vollzogenen Maßnahmen desſelben von der republikaniſchen Neuconſtituirung des jüdiſchen Gebiets vom Jahre 56 v. Chr. ſelber beliebt oder, was mir wahrſcheinlicher [2]) ſcheint, in den von ihm benutzten Documenten vorgefunden haben, ſtets erhellt die wichtige Thatſache, daß jene Neuconſtituirung nicht, wie Einige gemeint haben, ein nur ephemeres Daſein hatte, ſondern von längerer Dauer war.

---

1) A. a. O., S. 285. Joseph. Ant. 14, 5. 4. *Ὑρκανον κατῆγεν (Γαβίνιος) εἰς Ἱεροσόλυμα σχήσοντα ἱεροῦ ἐπιμέλειαν · πέντε δὲ συνέδρια καταστήσας εἰς ἴσας μοίρας διένειμε τὸ ἔθνος . . . καὶ οἱ μὲν ἀπηλλαγμένοι τῆς δυναστείας ἐν ἀριστοκρατίᾳ διῆγον.* Vgl. Bell. Jud. 1, 8. 5. Viele Städte des Orients nahmen bekanntlich ſeit Pompejus eine neue Aera (Aera Pompejana) an, namentlich in den Jahren 64, 61 und 58, letzteres Aſcalon und Raphia, welche Gabinius wieder aufbauen ließ, vgl. Marquardt, Römiſche Staatsverwaltung (1873), S. 236 ff.

2) Joſephus nämlich legt dem Hyrkan II. ſonſt 24 Jahre (vom Jahre 63 v. Chr. an) bei (Ant. 20, 10) und zwar auch Ant. 15, 6. 4, wo die Zahl 40 ein Nachläßigkeitsfehler der Schreiber für 24 iſt. Die 32 Jahre der Ueberſicht des 14. Buches der Antiquitäten des Joſephus laufen von dem Tode der Alexandra 69 bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch Soſius 37 v. Chr.; vgl. auch Ewald, Geſchichte des Volks Israel, Bd. IV (3. Ausg.), S. 532, Anm. 2.

Schließlich wollen wir die Richtigkeit unserer Erklärung der Worte: *Ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ . . . ἔτους ἑνάτου μηνὸς Πανέμου* noch durch die Zurückweisung anderweitiger Auffassungen bestätigen. Ewald, welcher sie als Bestandtheil unsrer von ihm mit 1 Makk. 15, 16 ff. identificirten Senatsbeschlüsse ansieht, setzt statt *Ὑρκανοῦ* geradezu *Σίμωνος*, obwol diesem sonst nur 8 Jahre beigelegt werden. Diejenigen, welche den Senatsbeschluß in die Zeit Hyrkans I. legen und jene Worte als zu ihm gehörig ansehen, können den Monat Panemus mit den Iden des December in demselben nicht vereinen. Da Hyrkan I. nach S. 287 etwa im Februar 136 v. Chr. zu regieren begann, wäre dann sein 9. Jahr im Monat Panemus dem Jahre 128 v. Chr. und nicht, wie früher auch Mommsen that, dem Jahre 124 v. Chr. (630 u. c.) gleichzusetzen. Endlich Mendelssohn bezieht a. a. O. S. 31 die Worte auf das folgende, im Monat Panemus gefaßte Decret der Athener, welchem sie in Jerusalem von den Aufsehern des Archivs hinzugefügt seien, so daß sie also jetzt nicht am rechten Orte ständen. Das 9. Jahr Hyrkans II., welches er vom Jahre 70 v. Chr. an berechnet, entspricht nach ihm dem Jahre 62 v. Chr. oder 692 u. c., welche Datirung der Jahre Hyrkans nie bei Josephus vorkommt und auch an sich unmöglich ist, da Hyrkan I. nach dem Tode des Alexander als Priesterkönig nur 3 Monate regierte, weil er von seinem jüngern Bruder Aristobulus verdrängt wurde und dann bis zu seiner Reactivirung durch Pompejus im Privatstande [1]) lebte.

Bereits im vorhergehenden (S. 286 ff.) haben wir in Betreff der von Ritschl und Mommsen zu Joseph. Ant. 14, 10. 5 vorgenommenen Aenderung *ὕπατος τὸ δεύτερον* statt *ὕπατος τὸ πέμπτον* unsern Zweifel ausgesprochen, welchen wir hier näher begründen wollen. Consul zum zweitenmal war Cäsar im Jahre 48 v. Chr., nicht 47 v. Chr., wo er, in Syrien anwesend, die Erlaubnis zur Wiederaufrichtung der Mauer Jerusalems (Ant. 14,

---

[1]) Joseph. Ant. 14, 1. 2. 15, 3. 1. 20, 10; vgl. Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte, S. 131.

8. 5) ertheilte. In letzterm Jahre hat er sich schwerlich in einem amtlichen Erlasse als *ὑπατὸς τὸ δεύτερον* bezeichnet. Es ist aber gar kein Grund vorhanden, warum nicht Cäsar später als Consul zum fünftenmale den Juden wieder verstattet haben sollte, die Mauern Jerusalems zu bauen. Gegen die angenommene Identität spricht ferner die dann vorauszusetzende Vorstellung des Decrets, die Nöthigkeit einer Correctur der Zahl des Consulats und der anderweitige Inhalt, welcher sich nach Ant. 14, 8. 5 auf die dem Hyrkan und namentlich [1]) dem Antipater ertheilten Würden, nach Ant. 14, 10. 5 dagegen auf den Besitz des Landes durch Hyrkan und sein Haus, sowie auf jüdische Abgaben bezog. Daß sich Cäsar später in einem öffentlichen Erlasse schwerlich bloß als Consul, sondern zugleich als Dictator bezeichnet haben wird, wie Ant. 14, 10. 7 zugleich als *ὕπατος τὸ πέμπτον* und *δικτάτωρ τὸ τέταρτον*, ist nicht dagegen, da wir Ant. 14, 10. 5 augenscheinlich eine Abkürzung des betreffenden Decrets haben, weil das *τούτους* im Anfang (d. i. Hyrkan und seine Kinder) augenscheinlich auf § 4 zurückweist, wo Hyrkan zugleich *δικτάτωρ* genannt wird, was ja auch für jeden verständigen Leser in dem ganzen Zusammenhange sofort erhellte.

Es fragt sich aber weiter, welches Jahr durch die Bezeichnung „Consul zum fünftenmal" § 5 gemeint ist. Da sie wahrscheinlich wie § 7 zu verstehen ist, so ist damit wahrscheinlich das Jahr 45 v. Chr. und zwar der Herbst dieses Jahrs, nicht erst 44 v. Chr., in welchem Cäsar an den Iden des März getödtet wurde, bezeichnet. Es ist nämlich § 7 zu lesen: *Γάϊος Καῖσαρ, αὐτοκράτωρ, δικτάτωρ* [2]) *τὸ τέταρτον ὕπατός τε τὸ πέμπτον, δικτάτωρ*

---

1) Die ganz besondere Beziehung auf den Antipater und dessen Würden erhellt aus Joseph. Bell. Jud. 1, 10. 3. Eben wegen dieser Beziehung zum Antipater mag der dem makkabäischen Hause verwandte Jude Josephus jenes Decret Cäsars, dessen Inhalt Josephus (Ant. 14, 8. 5) ja angibt und von dem nur die Aufzeichnung im Capitolium dem Senate überlassen wird, es nicht ausführlicher mitgetheilt haben, während er alle das Haus des Hohenpriesters Hyrkan betreffenden Urkunden (Ant. 14, 10) sorgfältig sammelt.

2) *δικτάτωρ* ist nicht zu streichen, sondern festzuhalten, so auch Mommsen,

ἀποδεδειγμένος διὰ βίου κ. τ. λ. Aehnlich wie Cäſar hier δικτάτωρ τὸ τέταρτον und zugleich δικτάτωρ ἀποδεδειγμένος διὰ βίου heißt, ſo heißt er Auct. de B. Hispan., c. 2 dictator III, designatur IV. Seine vierte Dictatur endete im October 45 v. Chr., und noch kurz vorher ward er zum Dictator perpetuus deſignirt [1]). Bei Joſephus wird das fünfte Conſulat Cäſars dem Jahre 45 v. Chr. gleichgeſetzt und mit ſeiner vierten Dictatur parallelisirt. Während z. B. Dio Caſſius und andere die gleiche Ziffer für die Dictatur und das Conſulat Cäſars haben, alſo das fünfte Conſulat desſelben wie die fünfte Dictatur in das Jahr 44 v. Chr. (Dio 43, 49) ſetzen, haben andere [2]), wie unſere Urkunden bei Joſephus nach ſeinem zweiten Conſulat, eine um eine Einheit höhere Ziffer des Conſulats, welche Verſchiedenheit ſich aus dem verſchiedenen Verhalten erklärt, ob er für das Jahr 47 v. Chr. den Titel als Conſul trägt oder nicht, wozu die Berechtigung [3]) unſtreitig vorlag. Mag man unſer Decret wegen des in ihm erwähnten fünften Conſulats nun, wie uns wahrſcheinlicher iſt, Herbſt 45 v. Chr oder Anfang 44 v. Chr. ſetzen, ſtets iſt es ſpäter als das Ant. 14, 10. 6 erwähnte Decret, welches wegen der Datirung αὐτοκράτωρ τὸ δεύτερον, die auch Ant. 14, 10. 2 neben dem andern δικτάτωρ τὸ δεύτερον ſich findet, im Jahre 47 v. Chr. gefaßt ward, gefallen und ſetzt die hier gegebenen Steuerbeſtimmungen, welche neben einer jährigen Abgabe der Juden an Rom, der Kopfſteuer, eine im zweiten Jahre des Sabbathjahrcyclus zu entrichtende Grundſteuer, 1/4 des Geſamten anführt, voraus, nur die letztere modificirend [4]).

Röm. Staatsrecht, Bd. II, Abth. 2, S. 726, Anm. 3. Die Ziffer (τὸ δεύτερον) findet ſich bei αὐτοκράτωρ noch Ant. 14, 10. 2 u. 6.

1) Fiſcher, Römiſche Zeittafeln, S. 299 u. 307.

2) Vgl. die bei Clinton, Fast. Hellen. zu den Jahren 49 u. 44 v. Chr. angeführten Beiſpiele, z. B. die Münzen Caesar dic. iter. cos. III, Caesar dic. quart. cos. quintum.

3) Sueton. Caes., c. 76. Dio Cassius 42, 20.

4) Vgl. meine Abhandlung in dieſer Zeitſchr. 1875, S. 549, Note 1.

Einen die Zuverläßigkeit des Josephus besonders bedrohenden Gegenstand erörtert Mendelssohn in seiner oben erwähnten Abhandlung über Ant. 14, 8. 5, p. 5 sqq., nämlich die Bezeichnung des Makkabäers Judas als *ἀρχιερεύς* (Ant. 12, 10. 6) und was weiter damit zusammenhängt. Wir wollen hierauf noch kurz eingehen, weil Josephus, was man auch an seinen Schriften und der noch immer sehr mangelhaften Herausgabe ihres Textes [1]) zu tadeln haben mag, namentlich seit der Zeit der Makkabäer bis zur Zerstörung Jerusalems neben dem Neuen Testamente doch noch die wichtigste Geschichtsquelle über die jüdischen Dinge ist, welche man sich hüten soll über Gebür herabzusetzen. Josephus referirt den römischen Senatsbeschluß auf die Gesandtschaft des Makkabäers Judas (Ant. 12, 10. 6) wesentlich so wie 1 Makk. 8, 23 ff., doch sind die Worte hinzugefügt: *ἐγράφη* [2]) *τὸ δόγμα ὑπὸ Εὐπολέμου τοῦ Ἰωάννου παιδὸς καὶ ὑπὸ Ἰάσονος τοῦ Ἐλεαζάρου ἐπὶ*

---

[1]) Wir heben hier mit Anerkennung hervor, daß Mendelssohn in den S. 282, Note 2 erwähnten Abhandlungen sich auch um Herstellung des Textes des Josephus aus Handschriften bemüht hat. Möchten die Schriften des Josephus doch endlich unter Beifügung des vorhandenen kritischen Apparats von sorgfältiger kundiger Hand herausgegeben werden. Ihre Herausgabe ist für die Erkenntnis der orientalischen Dinge überhaupt von solcher Bedeutung, daß sich eventuell die deutsche morgenländische Gesellschaft recht wohl an derselben betheiligen könnte.

[2]) Von wem diese Worte auch herrühren mögen, von Josephus oder einem andern, sie können schwerlich, wie Mendelssohn, um sie zu verurtheilen, und andere wollen, haben sagen sollen, daß der Senatsbeschluß von zwei Schreibern, dem Eupolemus und Jason, geschrieben sei. Höchstwahrscheinlich ist das *ὑπό* von der vermittelnden oder mitwirkenden Ursache, unter welcher etwas geschieht (vgl. Kühner, Ausführl. Gramm. [2. Aufl.], Bd. II, 1. § 442, S. 453) zu verstehen: „Der Senatsbeschluß ward geschrieben unter Vermittlung des Eupolemus und Jason (die ihn überbrachten) zur Zeit des Juda u. s. w." Siehe die dort angeführten Beispiele Kühners: „Herod. 9, 98 *ὑπὸ κήρυκος* unter der Hülfe des Herolds. Plat. Phil. 66: *ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων* durch Boten sagen lassend." Aehnlich steht die Präposition *διὰ* bei *γράφειν* vom Ueberbringer 1 Petr. 5, 12: *Διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα*. Weniger wahrscheinlich ist der gegenwärtige Text des Josephus zu ändern und etwa hinter *Ἐλεαζάρου* ein *φερόμενον*, was ausgefallen wäre, oder statt *ἐγράφη ἐπράχθη* (es ward erwirkt) zu schreiben, am ersten noch das letztere.

ἀρχιερέως μὲν τοῦ ἔθνους Ἰούδα, στρατηγοῦ δὲ Σίμωνος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. Als damalige Geſandte des Judas werden Eupolemus, des Johannes Sohn, und Jaſon, Eleazers Sohn, auch 1 Makk. 8, 17 genannt, und daß Eupolemus ein Bündnis mit Rom vermittelte, meldet auch der unabhängig berichtende Verfaſſer des zweiten Buchs der Makkabäer (Kap. 4, 11). Anſtoß erweckt hier beſonders, daß Judas ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους genannt wird, und daß dem entſprechend das Volk nach Joſephus Ant. 12, 10. 6 (im Anfang) ihm die ἀρχιερωσύνη nach dem Tode des Alkimus überträgt und er nach Ant. 12, 11. 2 nach dreijährigem Beſitze derſelben ſtirbt, während derſelbe Joſephus (Ant. 20, 10) ausdrücklich ſagt, daß Alkimus keinen Nachfolger als ἀρχιερεύς hatte und erſt die Nachkommen der Söhne des Hasmonäers, die mit der Vorſtandſchaft des Volks betraut waren, den Jonathan, Bruder des Judas, zum ἀρχιερεύς beſtellten. Auf dieſen Widerſpruch hin ſpricht nun Mendelsſohn die Anklage ſogar eines bewußten Betrugs (fraus) wider Joſephus aus, welcher ſich namentlich in jenen Schlußworten, in welchen Judas ἀρχιερεύς und ſein Bruder Simon στρατηγός, das heiße, Feldherr, genannt würden, kundgeben ſoll. Dieſer Vorwurf ſcheint mir zu hart und ſchon in ſich nicht wahrſcheinlich zu ſein. Ein maßvolleres und im weſentlichen richtiges Urtheil über Joſephus überhaupt ſiehe in Herzogs Realencyklopädie von Paret in dem Artikel Joſephus, Bd. VII, S. 26. Wenn dem Joſephus an der hohenprieſterlichen Würde des Judas — man ſieht nicht recht, aus welchem Grunde — ſo viel gelegen hätte, daß er deshalb eine Urkunde zu fälſchen, ja überhaupt deſſen ἀρχιερωσύνη und ihre dreijährige Dauer zu erdichten ſich nicht ſcheute, ſo würde er dieſe ſicher auch Ant. 20, 10 erwähnt und nicht ausdrücklich in Abrede gezogen haben, wenn doch nach dieſer für das jüdiſche Hoheprieſtertum beſonders wichtigen zuſammenfaſſenden Stelle der Hoheprieſter Alkimus keinen Nachfolger hatte, vielmehr die hoheprieſterliche Würde bis auf den Hasmonäer Jonathan 7 Jahre lang unbeſetzt blieb. Joſephus referirt (Ant. 12, 10 u. 11) über die Perſon des Judas nicht von ihm erdichtete, ſondern urkundlich vorliegende Nachrichten im weſentlichen ſo, wie ſie ihm vorlagen, ohne daß er, wie es ſcheint,

sie mit andern und namentlich auch aus dem ersten Buche der Makkabäer ihm bekannten Nachrichten, die er Ant. 20, 10 zu Grunde legt, zu vereinen wußte. An Betrug von Seiten des Josephus ist jeden Falls in diesem Falle nicht zu denken, höchstens an Irrtum [1]). Sollte sich aber der Sinn jener ihm vorliegenden urkundlichen Nachrichten nicht noch besser erkennen lassen, als er es vielleicht gethan hat? Darin, daß Judas a. a. O. als ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους und Simon als στρατηγός bezeichnet werden, ist mit Mendelssohn a. a. O. S. 10 kein Widerspruch wider 1 Makk. 2, 65. 66 zu finden, dessen Inhalt ja auch Josephus (Ant. 12, 6. 3) wiedergibt. Denn στρατηγός schließt nach bekanntem Sprachgebrauch das Civilamt nicht aus, ebenso wenig wie ἀρχιερεύς den Feldherrn, wie ja der Heldenfeldherr Hyrkan I. bei Josephus regelmäßig ἀρχιερεύς genannt wird. Simon besaß damals die niedrigere Würde eines στρατηγός unter dem mit dem leitenden Amte des ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους bekleideten Judas. Es fragt sich also weiter, ob der letztere sich als ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους erweisen läßt und ihm, wie Josephus an den angezogenen andern Stellen sagt, eine ἀρχιερωσύνη beigelegt werden kann. Allerdings kann Judas nicht ἀρχιερεύς, wie man es gewöhnlich faßt, im Sinne eines Hohenpriesters oder obersten Tempelpriesters gewesen sein, weil das gegen das erste Buch der Makkabäer und gegen Josephus selber (Ant. 20, 10) verstoßen würde; allein jener Ausdruck „Oberpriester" steht nicht bloß von dem priesterlichen Haupte der Tempelpriester oder, wie Luther sagt, Hohenpriester, sondern auch von dem leitenden Haupte des jüdischen Volks, dem Ethnarchen, sofern dieser Priester ist, und eben dies ist der Makkabäer Judas *längere* Zeit gewesen. Hier nur einige Beispiele zur Rechtfertigung dieser an sich ebenso naheliegenden Bedeutung von ἀρχιερεύς. Hyrkan II. erhielt erst nach dem Tode seiner Mutter die ἀρχιερωσύνη in diesem Sinne [2]) (Ant. 14, 1. 2), nachdem er schon

---

1) Verschiedenheit der Quellen und einen Irrtum der in Frage stehenden Quelle nimmt auch Ewald a. a. O., S. 420, Anm. 4 nur an.

2) Vgl. diese Zeitschr. 1875, S. 555 ff., ferner die hier und in meinen Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 27 erörterten

9 Jahre Hoherprieſter geweſen war. Annas war Oberprieſter (ἀρχιερεύς) in dieſem Sinne, d. h. leitendes prieſterliches Haupt des jüdiſchen Sanhedrin (Luk. 3, 2. Apg. 4, 6. Joh. 18, 13 ff.), während Kaiphas Hoherprieſter oder Haupt der Tempelprieſter war. Daß der Makkabäer Judas in den Joſephus vorliegenden Urkunden als Oberprieſter in dieſem Sinne gemeint iſt, darauf wird auch durch den Zuſatz τοῦ ἔθνους zu ἀρχιερεύς „Oberprieſter über das Volk“ (Ant. 12, 10. 6) und durch die Mittheilung, daß ihm das Volk (Ant. 12, 10. 6) (nicht die Prieſter, wie dem Hasmonäer Jonathan) die ἀρχιερωσύνη überträgt, hingewieſen. Daß aber die Hasmonäer ſchon, bevor Jonathan Hoherprieſter wurde, die Vorſtandſchaft über das Volk beſaßen, ſagt Joſephus [1]) ausdrücklich. Auch die Dauer von 3 Jahren, welche der ἀρχιερωσύνη des Judas beigelegt wird, paßt zu unſerer Auffaſſung derſelben. Denn da Judas nach 1 Makk. 9, 3 im Niſan 161 v. Chr in der Schlacht gefallen iſt, ſo führen die 3 Jahre ſeiner Regierung in das Jahr 164 v. Chr., in die Zeit bald nach dem Tode des Antiochus Epiphanes.

Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß die dem Joſephus vorliegende Quelle ſehr wohl zu der anderweitig bekannten Geſchichte des Makkabäers Judas und zu ſeinen eigenen Ausſagen an einer andern Stelle ſeiner Schrift paßt; nur ſcheint er ſie ſelber nicht richtig verſtanden zu haben. So müſſen wir wenigſtens urtheilen, wenn die Worte τελευτήσαντος δὲ τούτου (Ant. 12, 10. 6) die richtige Lesart ſind und von Joſephus herrühren, das jüdiſche Volk alſo jene ἀρχιερωσύνη dem Judas erſt nach dem Tode des Alkimus gegeben hat. In Wahrheit nämlich überlebte dieſer den Judas noch um ein ganzes Jahr, da er nach 1 Makk. 9, 54 im Jjjar 160 v. Chr. geſtorben iſt. Zu der gewaltſamen Annahme, daß Alkimus vor jenem geſtorben ſei, konnte Joſephus wol nur

---

ἀρχιερεῖς (Ant. 20, 10), welchen die προστασία τοῦ ἔθνους von den Römern anvertraut ward, ſo wie ἀρχιερεῖς als Beſtandtheil des jüdiſchen Sanhedrin nach Joſephus und dem Neuen Teſtamente.

1) Ant. 20, 10: Πάλιν δὲ οἱ τῶν Ἀσαμωναίου παίδων ἔκγονοι, τὴν προστασίαν τοῦ ἔθνους πιστευθέντες καὶ πολεμήσαντες Μακεδόσιν, Ἰωνάθην ἀρχιερέα καθιστᾶσιν.

kommen, wenn er den Judas als Nachfolger des Alkimus im hohenpriesterlichen Amte faßte, also den ἀρχιερεύς seiner Urkunde misverstand und deshalb den Alkimus trotz der ihm bekannten oben erwähnten Stellen des Makkabäerbuchs erst sterben ließ. Freilich fällt diese Gewaltsamkeit von Seiten des Josephus ganz weg, wenn wir statt τούτου a. a. O. οὔπω schreiben, oder wenn wir annehmen, daß Josephus die Worte τελευτήσαντος δὲ τούτου oder ihren Sinn, also den chronologischen Irrtum bereits in seiner Quelle vorgefunden hat. Im ersten Falle erhalten wir folgenden passenden Sinn der Worte des Josephus. Nachdem er die Bestrebungen des Alkimus im Zusammenhange mit den Angriffen der Syrer von Ant. 12, 10. 1 an beschrieben hat, schließt er über dessen Person mit den Worten § 6: „Als der Hoheprieſter Alkimus die Mauer des Tempels niederreißen wollte, welche alt und von den heiligen Propheten hergerichtet war, traf ihn ein plötzlicher Schlag von Gott, durch welchen er stumm auf die Erde geworfen ward und, nachdem er ununterbrochen einige Tage gequält war, starb (ἀπέθανεν), nachdem er 4 Jahre Hoherprieſter gewesen war. Als er aber noch nicht gestorben war (τελευτήσαντος δὲ οὔπω), gibt das Volk das Oberprieſtertum dem Judas“, welcher eine jüdische Gesandtschaft wegen eines Freundschaftsbündnisses gegenüber den Syrern nach Rom schickt und so den oben erwähnten Senatsbeschluß veranlaßt. Daß von einem flüchtigen Leser das οὔπω leicht in τούτου verändert werden konnte, zumal das Pronomen bei dem Genetivus absolutus zu ergänzen ist [1]), leuchtet ein. Doch bleiben bei dieser Conjectur immerhin einige Bedenken zurück, da ich nicht weiß, in wie weit sie sich auch durch Handschriften bestätigen läßt. Freilich werden bei Josephus weit kühnere Conjecturen gewagt und scheinen in seinem vielfach verderbten Texte, welchem durch eine umsichtige Verarbeitung seiner Handschriften sehr abgeholfen werden könnte, ihre Entschuldigung zu finden.

---

1) Darüber, daß das Pronomen beim Genetivus absolutus fehlen kann, vgl. Kühner, Ausf. gr. Gram. (2. Aufl.), Bd. II, 2. § 468. 1. Anm. 2. Oder lies τεθηλότος für τελευτήσαντος, vgl. ἀναθάλλειν Philipp. 4, 10 und dazu Meyer.

Wenn man gleichwohl die hier vorgetragene Conjectur verwerfen wollte, würde ich mich noch eher für die andere Alternative, daß Joſephus den in dem τελευτήσαντος τούτου liegenden chronologiſchen Irrtum in ſeiner Quelle bereits vorfand, als für die Annahme entſcheiden, daß er ihn ſelber in Folge des oben erwähnten Misverſtändniſſes oder gar aus betrüglicher Abſicht in den Text gebracht hat.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Michael Servets Dialoge von der Dreieinigkeit. [1])

Von

Lic. th. H. Tollin,
Pastor in Magdeburg.

Während Michael Servets erstes Buch in der Welt rumorte, eilte schon sein zweites der Vollendung entgegen. Da er zwei Dinge widerrufen sollte, die zu einander in keiner oder doch nur in einer sehr losen Beziehung standen, so zerfiel auch sein Buch in zwei besondere Abhandlungen. Für die erste empfahl der Zeitgeschmack die dialogische Form.

Alle Buchläden damals strotzten von Dialogen.

Wenn entschieden werden sollte, ob des berühmten Rabelais Pantagruel und Gargantua gottlose oder nützliche Schriften sind; ob der ausgezeichnete Philologe Julius Cäsar Scaliger mit Recht oder Unrecht seinen Ursprung von den Herren della Scala ableitet; ob der geschätzte Arzt Dr. Jacob Sylvius in Jagdstiefeln gestorben sei oder in Pantoffeln, so empfiehlt sich „unbedingt" die dialogische Form. Und hinwiederum, wenn das tiefste Wesen einer wahrhaft christlichen Ehe, die ethische Natur der Gemeinde Christi, die Methode der Schöpfung, die Bedeutung des heiligen Abendmahls, die inneren Gänge der heiligen Dreieinigkeit beleuchtet werden sollen, so wählt das 16. Jahrhundert am liebsten „ein Gespräch zwischen zwei religiösen Personen", ein „Zweisprach zwischen Mann und

---

1) Näheres über den Zusammenhang im Lehrganzen siehe „Servets Lehrsystem", Bd. I; bei Bertelsmann (Gütersloh 1876).

Weib", einen „Dialog von zween Discipul mit ihrem Meister" [1]). In Dialogen bewegen sich die Humanisten, wie Erasmus, Ulrich von Hutten, Bonaventure Duperrier; in Dialogen Ultramontane, wie Johann Cochläus, Jacob Hochstraten; in Dialogen „Ketzer", wie David Joris, Bernardino Occhino; in Dialogen Orthodoxe, wie Oecolampad, Butzer, Bullinger. So schien es denn auch Servet ebenso klug als praktisch, den ersten Theil seines Widerrufs „Zwei Bücher Gespräche über die Dreieinigkeit" zu nennen.

Aber der Dialog entsprach auch vornehmlich dem feurigen Charakter des jungen Aragoniers [2]). Von je an war er es gewohnt gewesen, nicht in einsamen Meditationen, sondern in lebendigem Zwiegespräch mit Gleichgesinnten oder Gegnern seine Gedanken zur Reife oder Ausgestaltung zu bringen. Schon beim Entstehen seines Erstlingswerkes, wie heilsam hatten sich ihm da die täglichen Unterredungen, Rathschläge und Hülfsleistungen Oecolampads, Butzers und Capito's erwiesen! Und wie faßte er später noch seine Entdeckungen immer am liebsten in Briefform — an Melanchthon, an Calvin [3]) u. s. w. — zusammen. Sein Widerruf aber, eingegeben durch die Correspondenz mit Butzer und Oecolampad, war im allereigentlichsten Sinne aus einem Zwiegespräch hervorgegangen, das in Basel mit Petrucius begonnen, auf der Rundreise durch die Oberlande mit Capito [4]) fortgesetzt worden war.

Ein Gespräch kann sich durchaus wissenschaftlich bewegen und zu einem künstlerischen Ganzen abrunden. Michael Servets zweites Werk hingegen ist im eigentlichsten Sinne ein Reiseproduct. Unterweges ist der eine Theil als Niederschlag älterer Studien und Ergebnis von Straßburger Anregungen niedergeschrieben, unterwegs der andere aus der täglichen Bibelreise-Lectüre ausgezogen, privatim mit Capito und dann öffentlich in der „Prophezei" [5]) durchgesprochen und dann stückweis zu Papier gebracht. Unterwegs wurden, so

---

1) Gräsſe, Literärgeschichte des 16. Säc., S. 694—700.

2) „Servets Charakter" s. bei Kahnis, Kirchengesch. Zeitschrift 1875: „Servets Kindheit und Jugend", und bei Habel, Berlin 1876.

3) cf. Restitutio Christianismi.

4) Ueber diese Reise Servets anderswo.

5) Darüber s. unten.

gut es ging, auch die Druckbogen nachgesehen. Kein Wunder, daß die Dialoge überall den Charakter des Unfertigen an sich tragen. Ihnen fehlt der Punkt auf dem i. Selbst die auf jeder Seite wiederkehrende Ueberschrift ist mangelhaft: Fol. 13, 15, 17, 19 z. B. ist L. I angegeben mitten im L. II. Allerlei Wortabkürzungen hat sich des Druckers Eile erlaubt. Und mit ihr wetteifert die Eile des Autoren. Den Gedanken mangelt die alte Schärfe und Präcisirung, die man aus L. I de trinitatis erroribus an dem Spanier gewohnt war. Die Ordnung ist eine lose, der sachliche Uebergang oft kaum vorhanden, der Stil schlechter als in dem Erstlingswerk, dessen Stil er selber in der Vorrede verwirft.

Aber wer drängte denn Michael so? Nicht mehr Zwingli, der Präses der St. Galler Synode, der ihm „nit der Luft lassen" wollte; er war todt. Nicht mehr Oecolampad, der Baseler Antistes, der ihn der Kirche als frevlen Gotteslästerer vorgestellt; er war todt. Nicht mehr die Baseler Herbstsynode von 1531, die ihm den formellen Widerruf bis Ostern 1532 auferlegt; sie war verflossen. Und seit der Kappeler Niederlage war in Basel die stramme Kirchenzucht vergessen, biblische Freiheit Princip. Die alte Censur war außer Uebung gekommen. Die Senatoren hatten andere Gedanken. Nur Butzer drängte, der oberländischen Kirche neues Haupt. Aber auch er nicht persönlich noch in brieflicher Correspondenz, sondern nur indirect durch die Confutation der Irrungen, die er handschriftlich in den Oberlanden umgehen ließ [1]).

Was den Servet nöthigte, unter den völlig veränderten Verhältnissen sein Wort dennoch zu halten, das war er selbst allein. In den Wochen seiner gestrengen Einsamkeit zu Basel von der Herbstsynode 1531 bis zu Capito's Ankunft im December d. J. [2]) hatte er, aller Bücher ledig, unablässig die eine Bibel gelesen und über die Lehre von Christo brünstig betend auf seinem Zimmer nachgedacht. Ob Christus als Mensch Gottes Sohn sei in Kraft der sittlich-religiösen Gemeinschaft, die zwischen der Menschennatur und der Gottesnatur von Ewigkeit besteht; oder ob Christus Gottes

1) Ueber sie s. Theolog. Studien und Kritiken 1875: Butzers Confutatio Servets.

2) Ueber Capito's Verhältnis zu Servet anderswo.

Sohn nur ist vermöge der Gemeinschaft des Menschen Jesus mit der zweiten Person einer dreipersönlichen Gottheit: Diese Frage schien vielen Zeitgenossen Servets eine bloße Formalität, die jeder beobachten könne wie es ihm gut dünkt. Wer hingegen, wie Servet, die Schultheologie kannte und die Bibel, für den handelte es sich dabei um das Heiligste, das er besaß, um das Bewußtsein der eigenen Gotteskindschaft. „Ich würde nicht hoffen", sagt Servet, „daß ich jemals ein Sohn Gottes werde (me unquam fore filium Dei), wenn ich nicht schon von Natur eine Gemeinschaft hätte mit dem, der der wahrhaftige Sohn ist. Denn von seiner Sohnschaft hängt alle Sohnschaft ab, wie vom Haupte die Glieder." [1])

Keine Gottessohnschaft ohne Theilnahme an der Natur Christi (participatio naturalis cum Christo). Dieses eigene ethische Interesse zwingt uns Christi Natur zu erforschen. Die Schwierigkeit liegt dabei im johanneischen Prolog. Der johanneische Prolog aber weist auf den mosaischen Prolog zurück. Vergleicht man beide, so ist Elohim, Logos, Phos, Christos identisch. Gott, Wort, Licht, Christus, das ist die Scenerie des ersten Dialogs.

Da nicht eine Abhandlung, sondern ein Widerruf verlangt wird, so bittet Petrucius, Michael's Interlocutor, ihm aus seinen Irrungen zwei Ausdrücke zu erklären, die misverständlich seien. Es werden die beiden genannt, an denen Butzer Anstoß genommen hatte: nämlich, „daß das Wort aufgehört habe zu sein" und „daß es ein Schatten wäre". Servet nimmt beides förmlich zurück [2]). Des Wortes Gott-Substanz sei heute dieselbe wie jemals. Heißt doch der Mensch Jesus selbst das Wort (Apoc. 19, 13), so daß das Wort nicht im Fleisch untergegangen sein kann. „Was ich gemeint habe, war nur dies, seit es Fleisch geworden, sei das Wort nicht mehr so geartet wie in der alttestamentlichen Haushaltung Gottes. Auch ist das Wort kein hinschwindender Schatten. Denn was früher die Substanz des Wortes war, das ist heute die Substanz des Leibes Christi. Nur in so fern alles, was unter dem Gesetz war, Christo gegenüber nur ein Schatten ist (Col. 2, 17);

[1]) Dialog. I, fol. 2a.

[2]) „Nunquam concessi", fol. 2b.

Hebr. 8, 5. 10, 1), habe ich auch, mit dem Körper der Wahrheit, mit Christo verglichen, das Wort einen Schatten genannt. Ist doch der Schatten nur ein vermindertes Licht (lumen diminutum). Indem Christus ausgeht von Gott, der Ursonne, wirft er, zwischen die Sonne und die Erde tretend, gewissermaßen Schatten vor sich her, und diese ihn wiederspiegelnden Schatten sind die Typen Christi im Alten Testament. Sobald Christus auf der Erde angelangt ist, ist die Sonne wieder frei, und der Schatten verschwunden. Aber der Schatten war nur dazu da, daß er hinweisen sollte auf das Licht."

Indes mit dieser Zurücknahme seiner früheren Behauptungen, werden da nicht die drei Gottheiten der Kirchenlehre wieder eingesetzt? Servet verneint das und bildet nun seine Theologie und Christologie biblisch weiter.

Vor Schöpfung der Welt ist uns der unsichtbare Gott durchaus unverständlich und unvorstellbar (Fol. 3a). „Aus reinem Wohlgefallen seines Willens, durch nichts in sich oder außer sich genöthigt, beschloß er, sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen. Und darum schuf er die Welt."

Man sieht, auch in den Dialogen, gerade wie in den Irrungen, ist keine Spur von pantheistischer Identificirung der Welt mit Gott. Gott ist ihm so monotheistisch transscendent [1]), wie nur je in der Bibel. Aber aus Furcht vor der Knechtung Gottes unter ein Naturgesetz (servum Dei arbitrium) läßt er die Gottheit in der rationellen Verblassung der Scholastiker beharren, statt ihr ethisches Leben darzulegen in der Fülle der Liebe.

„An dem Tage nun, da Gott beschlossen, die Welt zu schaffen, sprach er und es ward. Da ist vor dem Werden der Welt das Wort. Am ersten Schöpfungstage stiftet Gott Christi Reich und überträgt uns in Christo jene Gnade, die verborgen bleiben sollte, bis die Zeit erfüllet war."

Hand in Hand mit der Willkür geht, wie bei den Reformatoren, die Prädestination. Nur daß die Reformatoren damals alle auch eine Prädestination zur Verdammnis lehren; Servet aber bloß weiß von einer Gnadenwahl. Und die Centralisirung der Gnadenwahl

---

1) „causa universae naturae".

in dem Menschen Christus ist ein sichtbarer Fortschritt in der ethischen Erfüllung des scholastisch-mittelalterlichen Gottesbegriffs.

„Indem nun Gott, der bisher nur Gott war (Jehova), sich selbst zum Schöpfer macht, disponirt er sich selbst auf gewisse Weise (certo modo se disponit, Fol. 3a), er personificirt sich behufs Offenbarung an die Geschöpfe (se illustri aliqua persona perceptibilem exhibet). Das Licht, die erlauchte Personificirung Gottes, ist Christus. Denn wer Christum sah, sah Gott: Gottes Angesicht ist aber immer das gleiche (cum visio sit eadem). Das also, was damals als Licht erglänzte, war Gott (Elohim). Gott, Wort, Licht, Christus, sind also identisch (1 Joh. 1, 5. 7. 2, 8—11. Ev. Joh. 1, 4. 12, 46)." „Demnach war Gott, vor der Schöpfung, weder Schöpfer (Elohim), noch Wort, noch Licht, noch Odem." Es ist klar, herzansprechend, liebenswürdig wird Gott uns erst mit der Schöpfung. Ohne Christum ist Gott (Jehovä) eben nur das Gegentheil von alledem, das wir sind: Das war der Schaden des Mittelalters und gewissermaßen seine Inconsequenz im Begriff des Absoluten, daß Jehova das wahrhaft Herrliche und Liebliche erst erhellt durch Christum: und in so fern nicht schlechthin unabhängig (absolutus) ist."

„Am ersten Schöpfungstage, da Gott sprach, vor Grundlegung der Welt, da hat er auch gehaucht. Vorher, ehe er sprach, hauchte er nicht. Um sich zu offenbaren, sprach er; so disponirte er sich zum Wort. Um sich mitzutheilen, hauchte er; so disponirte er sich zum Geist. Auch dieser Geist ist eben Gott. Und wie der Hauch des Wortes Hauch, so ist der Geist auch Christi Geist. Und wie wir Gottes Wort und Gottes Licht voll und ganz nur haben in Christo, wird uns auch Gottes Geist voll und ganz nur mit Christi Lebensodem mitgetheilt (Fol. 4b). Der Geist Gottes vor Christi Zeit war nur ein Schatten des Geistes Christi (Joh. 7, 39)."

„Nun kann nichts angebetet werden, was nicht gesehen wird (nam adoratio visionem praesupponit); und was im Geist soll angebetet werden, das muß auch gesehen werden im Geist. Darum gibt es keine wahrhafte Anbetung Gottes, außer in Christo, schattenhaft in Christi Typen, wesenhaft in Jesu selbst. So oft daher das Gesetz uns Gott vorhält zur Anbetung, stellt es ihn

uns personificirt vor, d. h. es stellt uns Christum vor. Außer Christum Gott anbeten, wäre saracenische Heuchelei (Fol. 5a)."

Es ist etwas realistisches jetzt in den göttlichen Dispositionen bei Servet. Denn „Licht und Wort haben eine eigentümliche Substanz, eine Art Leib: sonst konnten sie nicht für die Menschen sichtbar erscheinen, wie uns doch erzählt wird, daß den Heiligen des Alten Testaments Gottes Wort erschienen sei, gekommen sei, gelaufen sei. Und wenn es dann aufgefaßt wird als gesandt von Gott, mit einem bestimmten Auftrag an die Menschen, dann heißt es Bote, Gottgesandter, Engel. Darum ist auch der Engel Gottes identisch mit Christo, gerade wie Gott (Elohim), das Wort, das Licht und der Geist." So nimmt Gott, je nach dem Bedürfnis der Geschöpfe, verschiedene Namen an. Und die Ansammlung aller Herrlichkeiten heißt dann wol der Name Gottes. Das ist dann wieder Christus. Denn vor der Schöpfung, an und für sich, hat Gott keinen Namen, wie er auch erhaben ist über alle Substanz (sub-stantia) und Natur (von nasci). Erst um zu schaffen, disponirte sich Gott zur Natur und schuf so in sich eine Substanz nach dem Bedürfnis der Geschöpfe, denen er sich offenbaren und mittheilen wollte (substantiam in se ipso creavit Fol. 5b).

Demnach ist der Servet'sche Gott in den Dialogen nicht, wie der gnostische, vor der Schöpfung eine ungeheure Leere (Bythus), sondern er ist der Urgrund und die Urfülle alles Lebendigen. Nur daß die in ihm in unendlicher Fülle ruhenden Herrschaften (Elohim), Gesandtschaften (angeloi), Lichter, Odem, Worte, und all' die verschiedenen Naturen und Substanzen erst gesondert und individualisirt werden, indem sich Gott zur Schöpfung disponirt. Aber alle diese innergöttlichen Dispositionen haben ihre bestimmte Reihenfolge und Ordnung. Und das Amt der Engel fing da an, als Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen." Und weil er mit Gott identisch ist, Gott selber in einer neuen Disposition, darum heißt auch der Engel des Herrn bald Gott selber (Deut. 1, 30), bald Christus (1 Cor. 10, 4. 9), bald Gottes Angesicht (Exod. 33, 14. 15).

Aber nicht bloß Wort und Geist und Engel, auch der Mensch ist seinem innersten Wesen nach identisch mit Gott, göttlichen Geschlechts, gewissermaßen die ächte Identität. „Denn wenn du

glaubst, daß die Gottheit irgendwo innewohnt, wo meinst du wol, daß sie sicherer wohne als im Menschen? Im Menschen ist wahrhaftig vorhanden alle jene Gottesfülle, ja eine größere als es die Welt je eingesehen hat (et major quam unquam intellexit mundus, Fol. 6b). Die Engel sind um der Menschen willen gemacht und sind die Engel die dienstbaren Geister der Menschen (Hebr. 1, 14f.): ja die englischen Dienste sind dem Menschen (figmento illi) unentbehrlich (Fol. 6a). Aber diese himmlische Majestät des Menschen ist nach Servet in ihrem innersten Wesen eine sittliche. Der himmlische Mensch ist eben nur der reine, durchaus dem Willen Gottes gehorsame Mensch. Und weil in Christo nach Leib und Seele die volle Erfüllung des gesamten Gesetzes gegeben ist, darum ist die Gottheitsfülle in ihm leibhaftig [1]). Oder vielmehr der Leib Christi" — so realistisch unterscheidet sich die vierte Lehrphase Servets von seiner ersten — „der Leib Christi gerade ist die Fülle selbst, er ist es, in dem alles sich vollendet, zusammenschließt, recapitulirt und versöhnt wird [2]). Der Leib Christi selber ist gotthaft und aus Gottes Substanz. Der Leib Christi ist eben der Gottheit Leib (corpus ipsum Christi est corpus divinitatis). Und hat die Gottheit in sich keine andere wirkliche Natur: weshalb denn auch in der Schrift (Act. 20, 28) Christi Fleisch und Blut schlechthin Gottes Fleisch und Blut heißt, Christus selber aber der leibhaftige Ausdruck des göttlichen Charakters, und die Rabbinen nennen ihn Schechina, Gottes Wohnung, und die Kirche homousios, consubstantialis d. h. gleichen Wesens mit Gott (Fol. 7b)."

Hiemit widerrief Servet diejenigen Aeußerungen seiner Erstlingsschrift, an welchen Oecolampad [3]) darum Anstoß genommen hatte, weil sie gegen Christi recipirte Consubstantialität sich in den Weg legten. Was er früher sich gefürchtet hatte, zuzugestehen,

---

1) Divinitas simul cum plenitudine legis plene in Christo est et corporaliter (Fol. 7a).

2) Immo corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recapitulantur, et reconciliantur, scil. Deus et homo, coelum et terra, circumcisio et praeputium (l. l.).

4) S. bei Mosheim, A. W., S. 392.

sofern es ihm der Schriftlehre von der alleinigen Oberhoheit Gottes zu widersprechen schien, die Homousie, sie wird ihm jetzt, auf seiner vierten Lehrstufe, ein unumgängliches Postulat. Und den neuen Zielen entspricht denn auch die neue Methode. 1531 ging Servet von diesem concreten Menschen Jesus mitten in der Fülle der Zeiten aus, um vermittelst der göttlichen Begeisterung dieser geschichtlichen Erscheinung auf den unwandelbaren, allereinfachsten göttlichen Urgeist zurückzuweisen, wie er schon vor der Schöpfung war. 1532 geht er von der ewigen Gottheit aus mit ihren allerfreiesten Dispositionen, um so schließlich auf das concrete Weltziel, Christus (omnium recapitulatio), zurückzukommen. Der Servet der Irrungen, erfüllt von der ethischen Kraft des Geistes Christi, die Christum einigt mit Gott, läßt den Leib des Herrn so gut wie ganz außer Acht. Der Servet der Dialoge sieht in der Leiblichkeit Christi, resp. der Christenheit, das Ende der Wege Gottes. Die rationalistische Tendenz hat sich umgewandelt in eine realistisch-mystische. Und, was das Gesunde in dieser vierten Lehrphase, die Lehre von himmlischen Menschen weiß er so durchzuführen, daß er sich frei hält vom Doketismus sei es der Gnostiker, sei es der Münsteraner, sei es der Orthodoxen. Christus bleibt ihm ganz *Mensch*, indem er vergottet wird, weil das geschichtliche Individuum, als Gottes Gedanke, für Gott eine ewige Bedeutung hat. Und Christus wird *ganz Gott*, obwol er Mensch ist, weil der innerste Kern des Gott-gewollten, sittlich-reinen Menschen eben die Einwohnung Gottes, die Gottheit ist. Seine Seele ist ganz *menschlich* in allen ihren Gedanken, obwol sie göttlich ist, von Gott durchhaucht. Und sein Leib ist ganz *göttlich* in allen seinen Trieben, obwol er menschlich ist, von Gott bewegt. Und diese Lehre von dem Fleische Jesu ist ihm jetzt zu einer so unumstößlichen Ueberzeugung geworden, daß er erklärt, wenn er sie nicht hätte, so hätte er gar keine Hoffnung auf Christum (Fol. 14[a]).

Indes, warf man ihm ein, wenn nun wir alle, vor Grundlegung der Welt, in Gott existirten als erwählt zum Heil, was wird dann aus der Einzigartigkeit Christi? Ist Servet nicht, um die Scylla des Doketismus zu vermeiden, in die Charybdis gefallen, daß er Christo seine Ehre raubt? Einzigartig, antwortet

Servet, bleibt Christus auch mir, und zwar nach fünf Seiten hin: 1) er ist der centrale Mensch, in dem das Wunder des göttlichen Kunstwerks (divini artificii miraculum) zur Anschauung kommt; 2) die volle sittliche Energie und Tugend des Menschen spiegelt sich in Christo allein; 3) Christus ist allein im vollen Sinne der Liebesgedanke Gottes an die Menschen, Gottes Wort; 4) er allein ist durchaus eins mit Gott, nicht mit Neulings-Gottheit (Deus recens), sondern vor allen Aeonen wesenhaft (ante saecula omnia substantialiter); 5) Christus allein ist die volle Lichtgestalt, wir waren in dem Geheimnis Christi verborgen (Eph. 2, 10. 3, 9. Phil. 3, 20. 1, 21. Col. 1, 5. 15—20. 26—28. 3, 3. 4). Darum raube ich Christo seine Ehre nicht, indem ich ihn begrüße als den David-Messias, als den Wunderthäter, aller Welt Ziel (Joh. 1, 14), Erhalter (Hebr. 1,3) und Centrum (Röm. 5, 18) Fol. 8a.

Nunmehr sucht Servet zu zeigen, daß mit seiner Lehre vom himmlischen Menschen alles, was die Bibel und die ältesten Kirchenväter von Christo aussagen, besser harmonirt, als etwa mit der recipirten chalcedonensisch-ephesinischen Hypothese. So das Menschsein, das Gottsein, die Fleischwerdung, das Herabkommen vom Himmel u. s. f. Denn die Substanz des Wortes und die Substanz des Fleisches ist im Grunde ein und dieselbe Substanz Joh. 6, 54. 63 u. a. — Fol. 9a.

So hat sich im **ersten Dialog** die Lehre von Gott und von der Dreieinigkeit völlig absorbirt in die Lehre von Christo. Und auch der **zweite Dialog** bringt im wesentlichen nichts als Christologie. Auch dogmatisch konnte Servet von sich sagen: Christus ist mein Leben. Er konnte nun einmal nicht anders, als jedes Dogma darauf ansehen, ob es ihm Christum bringt? Was ihm nicht Christum brachte, achtete er für Stoppeln oder leeres Stroh.

Im zweiten Dialoge, wo die Zwischenfragen des Petrucius mehr zurücktreten und nur dazu dienen, rationalistische Einwände, die Servet gemacht worden sind, zu beseitigen, gibt der Spanier eine Art Leben Jesu.

Da wir nach Servet allesamt nach dem Bilde Christi, des Idealmenschen, geschaffen sind und nach dem Bilde Christi, des Gottmenschen, neugeschaffen und wiedergeboren werden sollen, so

haben wir allesamt ein ethisch-persönliches Interesse an dem Leben Jesu. Diese ethische Richtung zieht sich wie ein rother Faden durch alle vier ersten Lehrphasen Servets.

Servet unterscheidet in dem Leben Jesu „drei Stufen des göttlichen Umgangs (tres dispensationis gradus, Fol. 12a): 1) wie er bei Gott war als Wort; 2) wie er in diese Welt kam als Fleisch; 3) wie er zu Gott zurückkehrt durch die Auferstehung". Das Leben Jesu im weitesten Sinne des Worts gefaßt vertheilt sich zweifelsohne in der heiligen Schrift nach dieser dreifachen Folge.

„Man hat mir vorgeworfen", sagt Servet, „mein Jesus sei ein Geschöpf und dürfte darum nicht angebetet werden. Auf seiner ersten Existenzstufe als Wort ist er sicher kein Geschöpf. Denn jenes Wort war Gott selbst. Aber auf seiner weltgeschichtlichen Stufe als Mensch? Da ist sein Fleisch empfangen vom heiligen Geist: es ist von Gott gegeben aus dem Himmel. Es ist Substanz von Gottes Substanz. Wer nicht zugibt, daß Christi Fleisch gleichen Wesens ist mit Gott, der würde Chimären vertheidigen, und nicht Christum [1]). Denn der leibhaftige Mensch Jesus Christus sagt von sich: ‚Ich und der Vater sind eins: wer mich siehet, siehet den Vater.' Nicht sagt er: ‚mein Geist und der Vater sind eins', sondern ‚Ich, ich ganz'. Sehen kann man meinen Geist nicht: wohl aber meinen Leib. Also wer meinen Leib siehet, der siehet den Vater." Zweifelsohne ist in dem Fleische Christi ein großes Geheimnis geborgen, das man mit Furcht und Zittern verehren soll (cum timore et tremore revereri) Fol. 15b. — Weißt du nicht einmal, wie es zugeht, daß du selbst, alles was du hast, zugleich von Vater und Mutter hast, wie viel weniger wirst du im Stande sein, bei der Himmelspflanzung Christus [2]) bestimmen zu wollen, wie weit in ihm die Natur Gottes, wie weit die Menschennatur reicht. Ist es doch im wesentlichen nur eine Natur und Substanz. Wegen dieser Einzigartigkeit seiner Zeugung unmittelbar

[1]) Qui non concedunt, carnem Christi esse consubstantialem Deo, ... chimaeras defendunt, et non Christum (Fol. 14b).

[2]) Unum plasma ex coelesti semine in terra plantato in unam substantiam coalescens (Fol. 15a).

durch den schaffenden Gottesgeist, kann der Mensch Christus im Vollsinne nicht ein Geschöpf heißen. Daß aber der Vollmensch Jesus, dem nicht durch sündige Zeugung etwas verkürzt ist von seiner vollen göttlichen Menschheit, theilhaftig der Geschöpfe heißt (Hebr. 2, 14) und daher ein Geschöpf im relativen Sinn — im Gegensatz zu den wesenlosen Chimären der Schule —, das sollte uns doch, meine ich, nicht zur Lästerung führen, sondern zur volleren Bewunderung der Gotteswerke (operum Dei admirationem Fol. 14b). Ja wir haben selber das größte persönliche Interesse an der Sache. Denn wir werden von Christo geheiligt (sanctificamur) und durch die Heiligung mit ihm vereinigt, dergestalt daß wir, wiedergeboren, ganz aus demselben Gebilde (ex eodem plasmate) sind (Fol. 16a). Auch wir sollen theilhaftig werden der göttlichen Substanz einst auch im Fleische (etiam in carne), wie wir jetzt im Geiste Mitgenossen sind der göttlichen Natur (divinae consortis naturae 2 Petr. 1, 4 — Fol. 14a). Wie das geschieht, will Servet zeigen in der Abhandlung von der Gerechtigkeit. Die Christologie ist ihm die Grundlegung für die Ethik. Der Mensch, nach dem Bilde des Urmenschen, Christus, geschaffen, ist ja nur in demselben Maße voller Mensch, als er Gottmensch ist. Oder wäre der allmächtige Gott nicht im Stande, einen Menschen zu vergotten und durch diesen himmlischen Menschen die irdischen himmlisch zu machen?

Und das hat Gott gethan. Unser Heil ruht in dem, der ganz Mensch ist und ganz Gott. Und wer selig werden will, der braucht nicht auszulugen nach Chimären, sondern nur hinzuschauen *auf das Fleisch und Blut Jesu Christi und auf sein Leiden*: denn durch seine Wunden und Striemen (livore et vibice) sind wir geheilt (Fol. 14b).

Man sieht, noch immer hat Michael den festen Willen, Ernst zu machen mit der vollen Menschheit Jesu. Doch gelingt es ihm nicht mehr auf eine so plane, einfach-natürliche, gewissermaßen durchsichtige und unmittelbare Weise wie 1528. Ja je tiefer Servet eindrang in *das Geheimnis der Gottheit Jesu*, um so wunderbarer erschien ihm *das Geheimnis seiner Menschheit*.

Zum Schluß der Dialoge verweilt er auf der dritten Stufe

des Umgangs Christi mit Gott. Durch die wunderbare Auferstehung tritt der Mensch Jesus in den Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurück. Jetzt ist in Christo nichts mehr, was da „animal" wäre, nichts, was ihn den Schranken der Sinnlichkeit unterwerfen könnte: er ist völlig vergottet. Seitdem gibt es keine andere Gottesmacht als den Sohn, den Paulus deshalb die Macht Gottes nennt (Fol. 16b). Unumschränkt ist er forthin nach Ort und Zeit. Nicht eingepferchi ist er in einen umgitterten Himmel; nicht angenagelt zur Rechten, wie die Fleisches-Menschen sich das vorstellen. Auch ist sein Fleisch nicht im Himmel zur Schau gestellt (spectaculum Fol. 17a). Nein überall, wo Christi Geist ist, da ist auch Christus: denn nach der Auferstehung läßt sich sein Geist nicht mehr von seinem Leibe trennen. Auch im heiligen Abendmahl ist nicht etwa irgend eine locale Bewegung vorhanden: sondern Jesus selber schmiegt sich (applicatio) durch eine besondere Mittheilung (dispensatio) uns geistig an (solo spiritu), während in dem mystischen Brote der Leib Christi mystisch gegessen wird [1]).

Gerade wie in der Lehre von der Gottnatur der Gläubigen, vollzieht sich offenbar auch in der Abendmahlslehre, wol durch Butzers Vermittlung, eine Annäherung an Luther. Es ist hier der Ort gezeichnet für eben jene Mittelstellung zwischen Luther und Zwingli, die später Servets Richter, Calvin, eingenommen hat, um auch seinerseits, wie alle Reformatoren, von Servet zu lernen. Auch die Verwandtschaft mit der Augustana variata springt in die Augen. Unbedingt und mit Entrüstung weist Servet die Fassungen der Abendmahlslehre zurück, nach denen das Haupt müßig und fern gehalten wird von den Gliedern seines Leibes (Fol. 18a). Alle Handlungen und alle Zustände Christi haben für Servet erst ihre volle Bedeutung durch ihre ethische Kraft. Darum wird Jesus auch im Abendmahl durch die reale Gegenwart seines Leibes mit uns verbunden (per realem sui ipsius corporis praesentiam nobis conjungitur), sofern wir aus seinem Fleisch und Bein stammen durch die Wiedergeburt.

---

1) In mystico pane corpus Christi mystice manducatur (Fol. 18a).

Da nun Christus auf seiner Auferstehungsstufe unendlich ist und in keiner Weise mehr animal und geschöpflich, warum sollten wir den nicht anbeten, in dem die Fülle der Gottheit wohnt und der von Gott uns gesetzt ist zum Sündentilger? Auch würde ich sein Fleisch nicht essen, wenn ich es nicht anbeten dürfte (Fol. 19a). Hier nimmt Servet ausdrücklich die Aeußerung aus seiner ersten Lehrperiode zurück, Christus sei Gott nur aus Gnaden, nicht von Natur. Er habe auch das nur aus pädagogischen Gründen gesagt [1]), damit die Neulinge wüßten, sie ständen hier im Reich der Gnaden und nicht im Reich der Natur, und in ihrer Schule Physik und Metaphysik bei Seite ließen. Ueberdies nenne nicht ich, sondern die heilige Schrift Jesum einen täglich Zunehmenden an Gnade; schreibt sie doch an nur zu vielen Stellen die Erhöhung und Verherrlichung Christi, besonders seine Auferweckung vom Tode, der göttlichen Gnade zu, von allen magischen Naturen schweigend. Auch ist es nicht natürlich dem Sohne, von Anbeginn dem Vater gleich zu sein. Wol aber ist es natürlich dem Sohne, daß er später einmal das besitze, was der Vater hat. Für später gebürt ihm die Erbschaft und des Vaters ganze Herrlichkeit (Fol. 19a). In so fern ist die Gottheit dem Sohne natürlich, als sie ihm einst geschenkt werden wird. Aber zuvor muß der Königssohn geprüft werden, ob er auch königlich zu denken und zu handeln weiß? Und hat er sich bewährt, hinterläßt ihm der Vater seinen Thron. Im Gegensatz aber zu den später adoptirten Gnadenkindern ist Christus Gottes natürlicher Sohn (filius naturalis Fol. 19b).

Auf seiner ersten Lehrstufe [2]) sträubte sich Servet, in Christo

---

1) Tanquam prima rudimenta lactantibus dedi (Fol. 19b).

2) Servets Denksystem überhaupt ist durch fünf verschiedene Phasen gegangen. Die erste umfaßt die Jahre 1528 bis 1530, die Zeit von der Toulouser Bibelfindung bis zur Bekanntschaft Oecolampads; ihr entspricht „De Trinitatis erroribus“ Lib. I. Die zweite umfaßt die Oecolampadische Periode; ihr entspricht „De Trinitatis erroribus“ Lib. II, III, IV. Die dritte umfaßt die Butzer-Capito'sche Zeit; ihr entspricht „De Trinitatis erroribus“ Lib. V, VI, VII. Die vierte umfaßt die Zeit des Widerrufs; ihr entsprechen die „Dialogi de Trinitate“ I u. II und die Abhandlung „De justicia regni Christi“ (1532). Die

zwei Naturen zu bekennen, weil ihm die Gottheit nicht von Natur zukäme, sondern durch Gnade. Auf seiner vierten Lehrstufe bekennt Servet in Christo die Vereinigung der Gottesnatur und der Menschennatur: aber gerne redet er von zwei Naturen nicht, weil im strengen Wortsinne man Gott dem Herrn überhaupt keine Natur zuschreiben kann (Fol. 14b). Wesentlich ist ihm der Mensch Christus und der Gott Christus so eins, daß er es selbst kaum merkt, wie unwillkürlich er von den göttlichen Eigentümlichkeiten Christi zu den menschlichen übergeht, und umgekehrt. Handelt es sich doch bei ihm nicht um die Fleischwerdung einer zweiten göttlichen Person, sondern um die dreifachen Aeußerungen des Vollmenschen Jesus, der als solcher Gott ist.

Aber so wenig die Dialoge sich zu schaffen machen mit der Lehre von der Trinität, so ist doch auch trinitarisch ein Fortschritt unverkennbar. Ganz wie Butzer in seiner Confutation Servets, die der Spanier vielfach beherzigt hat, faßt er den Namen Gott an und für sich als einen Ausdruck für das Unaussprechliche. Keine Menschenrede führe einen adäquaten Ausdruck für Gott. Das bloße „Gott" leugne nur alles Weltliche als tief unter Gott liegend und stelle ihn außerhalb der Welt (Fol. 21a). Aber auch nach der Erschaffung der Welt ist ihm Gott nicht in den Kloaken und Steinen. Gott ist nirgend anders als in Christo (Fol. 17b). Durch diesen biblischen Panchristismus Servets — Christus ist ihm die Recapitulation des Alls — wird der unbiblische Pantheismus abgewiesen. Vom dritten Himmel aus erfüllt der Auferstandene die Welt, d. h. die geistigen Dinge, so weit sie seines Einwohnens fähig sind (suae habitationis capacia). So wird auch hier wieder alles bloß Physische und Metaphysische ferngehalten. Der dritte Himmel, in dem Christus wohnt mit Gott, ist ihm geistig-causal, das Himmelreich eine sittliche Macht.

Wie einseitig nun aber Servet in den Dialogen die von

---

fünfte umfaßt die Viennser Zeit 1542—1553; ihr entspricht die Restitutio Christianismi. Das Jahrzehnt von 1532—1542 ist eine Zeit des Fortschritts in der Geographie, Mathematik, Astronomie, Astrologie, Medicin u. s. w., theologisch aber eine Zeit des Stillestands.

Butzers Confutatio entnommene Unaussprechlichkeit Gottes betont und daher alles, was Namen heißt, von Gott abwehrt, das zeigt sich am augenscheinlichsten darin, daß er, muthmaßlich nach Anleitung des rabbinisirenden Capito, selbst den Jehova-Namen [1]) nicht Gott zuschreibt, sondern Christo. Jenes ideale und doch mehr wie irgend ein anderes essentielle Urgeschöpf, der Logos, der nicht erst, wie Servet früher lehrte, mit der Schöpfung zugleich entstand, sondern schon, als Gott schaffen wollte, in Gott gebildet wurde, gewissermaßen der Inbegriff aller Realitäten, das ist ihm Jesus-Jehova. Darum kann er jetzt von einem Leib des Wortes reden (corpus verbi, Fol. 5b), welcher, seinem Wesen nach, identisch ist, einerseits mit der Natur, die Gott in sich geschaffen hat, anderseits mit Christi Leib. An der Hand der „Hypostase" des Hebräerbriefes (1, 3), des „Somatikos" von Kol. 2, 9, des „Idion Haima" von Apg. 20, 28 ist in Servet eine Metaphysik entstanden, die er gläubig annimmt, weil er sie für biblisch hält: die aber nichts zu thun hat mit der kirchlichen Hypothese von drei Personen. Auf dem Wege des himmlischen Menschen hat er die Coäternität Jesu mit Gott, die so energisch von ihm gefordert wurde, erreicht, freilich auf Kosten seines Gottesbegriffs. „Die Ehre Gottes" war Servets Tendenz bei den sieben Büchern von der Dreieinigkeit. „Der Ruhm Christi" ist seine Tendenz bei den Dialogen (Fol. 19b).

Zum Schluß kommt Servet auf die Lehre **vom heiligen Geist.** Er nimmt hier ausdrücklich zurück, daß der heilige Geist ein Engel sei. Sondern, wie alle Handlungen Christi (Christi acta) ein äußeres Symbol hätten und einen inneren Sinn, so auch Christi Ausgießung des heiligen Geistes über seine Jünger. Der Sturm und die Feuerflammen wären der Engelsdienst. Die Tröstung im Herzen der innere Sinn der That. Was man sah, war nur die englische Erscheinung: aber tropisch sagen wir: das ist der heilige Geist (Fol. 22a). Ueberhaupt wird man in den Erscheinungen des heiligen Geistes drei parallele Dispensationsstufen unterscheiden können, gerade wie bei Logos: 1) von der Schöpfung

[1]) Nomen tetragrammaton suum est (Fol. 20a).

der Welt bis zur Geburt Christi; 2) das Leben Jesu bis zu Pfingsten eingeschlossen; 3) die Wirksamkeit des heiligen Geistes innerhalb der christlichen Kirche (Fol. 20b). So lange der heilige Geist nur innergöttlich war und nicht als eines bestimmten Menschen Geist erschien, so lange war er auch nicht persönlich: ja im heutigen Sinne des Worts ist der heilige Geist überhaupt keine Person; ich nenne ihn aber Person, weil er eine besondere göttliche Hypostase oder Substanz ist, die Christo allein gleich von Natur eingehaucht worden ist und die von Christo aus auf uns überfließt in der Wiedergeburt (Fol. 21a). Und seitdem der heilige Geist auf der dritten Dispensationsstufe angelangt ist, wo der Engel Geschäfte aufhören: nimmt er überhaupt nicht mehr ein besonderes Angesicht an, sondern ist inwendig in unseren Herzen die Gesinnung Christi, die uns beseelt. Dieser heilige Geist, der uns zu Kindern macht, war noch nicht vor Christi Auferstehung. Darum nennt ihn der noch leidende Christus einen andern (Joh. 14, 16. 7, 39): und erst der Auferstandene nennt uns seine Brüder (Matth. 28, 10. Joh. 20, 17). Und nur in dem Geist des Auferstandenen essen wir sein Fleisch und trinken sein Blut (Fol. 21b).

Das trinitarische Schlußergebnis der Dialoge ist wieder ein ganz ähnliches, aber auch ähnlich unklares, wie in Butzers Confutatio Servets: „Sobald wir ‚Gott' sagen, betrachten wir ihn, wie er an und für sich ist, jenseits der Welt, und losgetrennt von allen Creaturen, unaussprechlich. Sobald wir ‚das Wort' sagen, betrachten wir Gottes in dieser Weltschöpfung hervorgetretene (prolatam) Gegenwart (praesentiam). Sobald wir ‚der Geist' sagen, betrachten wir seine die Welt durchhauchende Kraft" (Fol. 21b und 22a). Der Mensch Jesus Christus aber ist es, der alles gibt, was uns im Reiche Gottes zu Theil wird: durch sein Fleisch und Blut hat er uns erlöst, und durch seinen Geist beseelt er uns zu neuem Leben (Fol. 22a).

Der Fortschritt in trinitarischer Beziehung gegen die Irrungen ist ein vierfacher: 1) In den Irrungen ist die Trinität nur eine innerweltliche, gleichzeitig mit der Schöpfung; in den Dialogen ist sie auch eine innergöttliche, gleichzeitig — um mich so auszudrücken — mit Gottes Schöpfungsentschluß; 2) Gott der Vater wird in

der Gottheit selber vom Sohne und vom Wort unterschieden, allerdings wie die Werke unterschieden werden von dem, der sie freiwillig aus sich vollbringt; 3) der Sohn wird nicht gezeugt in dem Moment, wo der Mensch Jesus gezeugt wird; sondern die Geburt des Gott-Wortes aus der Gottsubstanz begründet Jesu ewige Sohnschaft; 4) der heilige Geist wird in die rechte Folge des Wortes gesetzt und ebenso wie der Sohn in seinen drei verschiedenen Seinsstufen beschrieben.

Die Annäherung an die Kirchenlehre ist ganz augenscheinlich, und ebenso der Einfluß von Luther, Oecolampad, Capito und besonders der Confutatio von Dr. Martin Butzer. Servet war nicht unverbesserlich.

2.

Der Rest der Worte Baruchs.

Aus dem Aethiopischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Dr. Ed. König,
Oberlehrer an der Thomasschule zu Leipzig.

Der Rest der Worte Baruchs [1]), die nicht apokryph sind, die sich auf die Zeit beziehen, wo sie nach Babylon gefangen weggeführt wurden, lautet, wie folgt:

---

1) Außer dem Buche Baruch, welches im griechischen Alten Testament enthalten ist, und der Apocalypsis Baruchi, welche Fritzsche 1871 im Anhange zu seinen Libri apocryphi Vet. Test. herausgegeben hat, ist unter dem Namen des Baruch auch noch das hier übersetzte Buch geschrieben worden, dessen äthiopischen Text Dillmann 1866 in seiner Chrestomathia aethiopica veröffentlicht hat. Obgleich nun Ceriani 1868 in seinen Monumenta sacra et profana diese letzte Schrift auch

Und es geschah, als der König der Chaldäer die Kinder Israel gefangen wegführte, sprach Gott der Herr zu Jeremias: „Jeremias, mein Erwählter, mache dich auf und geh aus dieser Stadt hinaus, du und Baruch, denn ich bin im Begriff, sie wegen der Menge der Sünde derer zu verderben, welche in ihr wohnen; denn dein Gebet ist wie eine feste Säule in der Mitte der Stadt und wie eine Mauer von Diamant [1]) um dieselbe herum; jetzt aber macht euch auf und geht hinaus, ehe das Heer der Chaldäer ankommt und die Stadt umgibt!" Und Jeremias sprach: „Ich flehe dich

griechisch herausgegeben hat, so liegt es im Interesse der Wissenschaft, auch eine genaue Uebersetzung der äthiopischen Recension zur Vergleichung heranziehen zu können. — Die äthiopische Version ist um so wichtiger, als schon Ceriani in der Vorrede zu seinem griechischen Texte diesen nicht als den ältesten, welcher vielleicht in den Bibliotheken existirt, angesehen hat. In der That hat mir eine durchgängige Vergleichung beider Texte gezeigt, daß beide weit von einander abweichen, ja daß der äthiopische dem Originale der Schrift näher als der bis jetzt veröffentlichte griechische Text steht. — Indem ich darnach gestrebt habe, daß die Uebersetzung so wol in Bezug auf das Wörterbuch als auch die Formen- und Satzlehre dem äthiopischen Texte entspreche, habe ich unter anderm die umständliche Einführung der geraden Rede, außer wo eine reine Wiederholung vorliegt, ferner die copulative Bedeutung des wa ohne sa und die Nebenordnung der Sätze gelassen, denn dies alles findet sich auch beim einfachen deutschen Erzähler und ist überhaupt nicht Ausdruck eines falschen, sondern eines solchen Denkens, welches die in der Wirklichkeit einfach aufeinanderfolgenden Ereignisse treu abbildet. Weil ich aber auf der andern Seite wünschte, daß die Uebersetzung nicht gegen den allgemeinen Sprachgebrauch des Deutschen verstoße, so habe ich auch die nun einmal gewöhnliche Aussprache alttestamentlicher Eigennamen beibehalten, nicht die des hebräischen oder gar des äthiopischen Textes gewählt. Wo ich neben der wörtlichen eine mehr deutsche Uebersetzung gebrauchte oder eine uns nothwendige Ergänzung hinzugefügt habe, habe ich sie in runde Klammern gesetzt.

1) Jer. 1, 18 macht Gott den Jeremias in einem ganz andern Sinne als hier zur festen Stadt und zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer, nämlich in dem Sinne, daß Könige und Fürsten und Priester und Volk in ihm einen nicht zu überwältigenden Bekämpfer ihrer Gottlosigkeit finden sollen. In demselben Sinne auch Jer. 15, 20. Aber wie in unserm Buche sind die Worte schon Apoc. Bar. cap. 2 verwendet.

an, mein Herr, laß deinen Knecht vor dir reden!“ Und Gott der Herr sagte zu ihm: „Sprich, mein Erwählter, Jeremias!“ Und Jeremias sprach: „O Herr, der du alles in deiner Gewalt hast, wirst du diese erwählte Stadt in die Hand der Chaldäer geben, damit sich der König mit seinen Völkern rühme und spreche ‚Ich habe die Stadt Gottes überwältigt?‘ Fern sei es, o Herr; wenn du aber willst, so mögest du sie durch deine eigene Hand verderben.“ Und der Herr sagte zu Jeremias: „Da du mein Erwählter bist, mache dich auf und geht, du und Baruch, hinaus, denn ich bin im Begriff sie wegen der Sünde derer zu verderben, welche in ihr wohnen; weder der König noch sein Heer wird in die Stadt einziehen können, wenn ich nicht zuvor erst ihre Thore öffne. Mache dich jetzt auf und gehe zu Baruch und verkündige ihm diese Rede, und indem ihr, wenn es zwölf Uhr Nachts ist, euch aufmacht, kommt zur Mauer der Stadt, und ich werde euch ein Gesicht sehen lassen. Und wenn ich nicht zuerst die Stadt verderbe, so können sie nicht in dieselbe einziehen.“ Und als der Herr dies gesagt hatte, ging er von Jeremias weg. Und Jeremias zerriß alsbald seine Kleider und warf Asche auf sein Haupt und trat in das Haus des Heiligtums ein. Und als Baruch sah, daß Jeremias voll Staub auf seinem Haupte war und daß seine Kleider zerrissen waren, rief er mit lauter Stimme: „Mein Vater Jeremias, was ist mit dir geschehen, und welche Sünde hat das Volk gethan?“ Denn so oft das Volk frevelte, trauerte Jeremias und warf Asche auf sein Haupt und betete für das Volk, bis ihm, dem Volke, seine Sünde erlassen war. Und Baruch fragte ihn: „Mein Vater Jeremias, was ist mit dir geschehen und was ist mit dem Volke geschehen?“ Und Jeremias sagte zu ihm: „Wache, daß wir nicht unsere Kleider [1]), sondern unsere Herzen zerreißen [2]), und wir wollen nicht Wasser in die Teiche gießen, damit wir aufrichtig weinen, bis wir sie mit Thränen füllen; denn von jetzt an wird er sich nicht mehr dieses Volkes erbarmen!“ Und Baruch sagte: „Mein Vater Jeremias, was ist mit dir geschehen?“ Und

1) In einer Handschrift: „daß du nicht deine Kleider zerreißest“.

2) Schon Dillmann verweist auf die Stelle Joel 2, 13: „und zerreißt eure Herzen und nicht eure Kleider!“

Jeremias sagte zu ihm: „Gott wird die Stadt in die Hand des Königs der Chaldäer geben, denn sie werden das Volk gefangen fort in's Unglück führen.“ Und als Baruch dies alles hörte, zerriß er seine Kleider und sagte: „Mein Vater Jeremias, welche Botschaft hat man dir gebracht?“ Und Jeremias sagte zu ihm: „Warte mit mir bis zwölf Uhr Nachts, damit du erfahrest, daß die Rede wahr ist.“ Und sie blieben in dem Hause des Heiligtums, indem sie weinten. Und als es zwölf Uhr Nachts war, wovon der Herr zu Jeremias gesagt hatte, daß er mit Baruch hinausgehen sollte, da gelangten sie an die Mauer der Stadt und setzten sich nieder, indem sie warteten. Und es geschah (erscholl) der Ton eines Horns, und Engel kamen aus dem Himmel heraus, und sie trugen in ihren Händen Lichter des Feuers (brennende Lichter) und stellten sich auf der Mauer der Stadt auf. Und alsbald [1]) weinten Jeremias und Baruch, indem sie sagten: „Jetzt wissen wir, daß die Rede wahr ist.“ Und Jeremias flehte die Engel an, indem er sagte: „Ich flehe euch an, nicht ganz die Stadt untergehen zu lassen, bis ich Gott den Herrn um eine Sache gebeten habe“; und der Herr sprach zu den Engeln: „Laßt die Stadt nicht untergehen, bis ich mit Jeremias, meinem Erwählten, geredet habe!“ Und alsbald redete Jeremias: „Ich flehe dich an, mein Herr, laß mich mit dir reden“; und er sagte zu ihm: „Sprich, mein Erwählter, was du willst!“ Und Jeremias sagte zu ihm: „Sieh, jetzt wissen wir, mein Herr, daß du die Stadt in die Hand ihrer Feinde geben wirst, und daß das Volk von Babylon dieselbe einnehmen wird; und was willst du, daß ich aus den heiligen Geräthen unseres Gottesdienstes, den wir feiern, mache, und was willst du [2]), daß ich in Bezug auf sie thue?“ Und der Herr sagte zu ihm: „Nimm sie und übergib sie dem Erdboden im Hause [3]) des Heiligtums, indem du sagst: ‚Du Erdboden,

---

[1]) Zwei Handschriften: „Und als sie sie (nämlich die Engel) sahen.“

[2]) Die Worte „daß — du“ fehlen in einer Handschrift. Uebrigens ist im Aethiopischen anstatt „mit dem heiligen Geräthe unseres Dienstes“ unverständlicher Weise „mit unserm heiligen Dienste“ geschrieben. Ich habe eine Verbesserung Dillmanns übersetzt.

[3]) So nach der Verbesserung Dillmanns, während die Handschriften bieten „dem Erdboden und dem Hause des Heiligtums“.

höre das Wort deines Schöpfers, der dich durch die Kraft der Gewässer geschaffen und dich mit sieben Siegeln versiegelt hat, nimm dein Schönstes auf und behüte die Geräthe deines Gottesdienstes, bis zur Ankunft des Geliebten!'" Und Jeremias sprach: „Ich flehe dich an, mein Herr, zeige mir, was ich mit Abēmēlēk [1]), dem Aethiopen, machen soll, welcher vielfach das Volk und auch deinen Knecht Jeremias weit mehr als alle Leute der Stadt behütet hat und er hat mich aus der schlammigen Wassergrube herausgeschafft, und ich wünsche ihm nicht, daß er das Verderben und den Untergang der Stadt sehe, damit er nicht traurig werde." Und der Herr sagte zu Jeremias: „Schicke ihn nach dem Weinberge des Agrippa auf dem Bergwege, und ich werde ihn verbergen, bis ich das Volk zur Stadt zurückkehren lassen werde; und du, Jeremias, geh mit dem Volke [2]), bis ihr in das Land Babylon gelangt, und fahre fort ihm zu weißagen, bis ich es in seine Stadt werde zurückkehren lassen; und auch Baruch laß hier, in Jerusalem!" Und der Herr redete dies alles zu Jeremias und ging weg von Jeremias in den Himmel. Und Jeremias und Baruch traten in das Haus des Heiligthums ein und übergaben alles Geräth ihres Gottesdienstes dem Erdboden, wie der Herr ihnen befohlen hatte, und alsbald verschluckte es der Erdboden [3]) und beide setzten sich und weinten. Und als es am andern Tage licht wurde, schickte Jeremias den Abēmēlēk fort, indem er sagte: „Nimm einen Korb und geh in der Richtung (längs) des Bergweges (auf dem Bergwege) nach dem Weinberge des Agrippa und hole eine kleine Anzahl Feigen für das kranke Volk, denn die Freude und das Lob des Herrn ist auf dich gerichtet"; und auch er ging, wie

---

1) Diese äthiopische Namensform habe ich beibehalten, weil sie, als aus Ἀβδεμέλεχ = Ebedmelek (Jer. 38, 7 ff. 39, 16 ff.) verderbt, zur Charakteristik der geschichtlichen Kenntnis des Uebersetzers dient.

2) Hier fügen zwei Handschriften unsinniger Weise hinzu: „in's Wasserloch".

3) Jeremias brachte das Zelt (die Stiftshütte), die Bundeslade und den Räucheraltar auf den Berg, wo Mose das Erbtheil Gottes schaute, und verbarg es in einem Hause voll Höhlungen, bis Gott dem Volke Israel wieder gnädig werde (2 Macc. 2, 4 ff.). Ein Engel übergab die heiligen Gefäße der Erde, Apoc. Bar., cap. 6. 80.

er ihm befahl. Und als es am andern Tage licht wurde, umringten die Heerscharen der Chaldäer die Stadt, und ein Engel blies in ein großes Horn und er sagte: „Zieht ein, Heerscharen der Chaldäer, seht, die Thore öffnen sich euch!“ [1]) Und alsbald zog der König mit seinem Heere ein, und sie führten das ganze Volk gefangen fort. Und alsbald nahm Jeremias die Schlüssel des Hauses des Heiligtums und ging hinaus vor die Stadt und warf diese Schlüssel vor die Sonne hin, indem er sagte: „Ich sage dir, Sonne [2]), nimm die Schlüssel des Hauses Gottes und behüte sie bis zu den Tagen, wo Gott der Herr nach ihnen fragen wird; denn wir haben nicht die Würde der Geburt [3]), um sie bewahren zu dürfen, weil wir ja darüber betroffen worden sind, als wir unsere Sünde hegten [4]).“ Und während Jeremias über das Volk weinte, führten sie ihn hinaus, indem sie ihn stießen, und trieben ihn [5]) mit dem Volke bis nach Babylon [6]). Aber Baruch [7])

---

1) Daß Engel die Mauern zerstörten, damit sich die Feinde nicht rühmten, lesen wir auch schon Apoc Bar., cap. 7. 8. 80.

2) Die Worte „ich sage dir“ fehlen in einer Handschrift.

3) Eine Handschrift: „Würde für unsere Geburt“; eine andere: „Würde für unsere Würdigkeit“.

4) Vielleicht noch richtiger: „weil wir ja als solche erfunden worden sind, die ihre Sünden hegen“; denn enza u. s. w. ist Umschreibung des Particips, also könnte es das Prädicativ zu „wir sind erfunden worden“ umschreiben.

5) Zwei Handschriften gegen den Zusammenhang: „trieben sie“.

6) Jeremias blieb zuerst bei Gedalja in Mizpa (Jer. 39, 11 ff.), wurde aber nach dessen Ermordung genöthigt, mit nach Aegypten zu ziehen, (Cap. 43, 6). Schon nach der Apoc. Bar., cap. 10 wanderte er auf Gottes Befehl mit nach Babylon.

7) Er wurde wie Jeremias genöthigt, mit nach Aegypten zu ziehen (Jer. 43, 6). Nach dem in der LXX sich findenden Buche Baruch 1, 1 schrieb er dieses Buch in Babylon. Wenn nun angenommen wurde, daß er nach dem Tode des Jeremias aus Aegypten nach Babylon gewandert sei, (siehe Fritzsche, Commentar zu Baruch, S. 169), so stimmt dies weder mit der Apoc. Bar., cap. 10. 21, wonach er in Jerusalem blieb, sich zunächst vor die Thüre des Tempels setzte, dann im Thale Kidron in einer Höhle der Erde seinen Wohnsitz nahm, noch mit dem hier übersetzten Buche Baruch.

nahm Asche und warf (sie) auf sein Haupt und stimmte folgendes Klagelied an: „Weswegen ist Jerusalem verderbt? Nun doch wegen der Sünde des geliebten Volkes, und es ist in die Hand seines Feindes wegen unserer und des Volkes Sünde gegeben worden; doch, damit die Sünder sich nicht rühmen und sagen, ‚wir haben die Stadt Gottes durch unsere Macht einnehmen können', geschah es nicht durch eure Stärke, daß ihr sie bewältigtet, sondern durch unsre Sünde ist sie euch übergeben worden; und unser Gott wird sich unser erbarmen und wird uns in unsre Stadt zurückkehren lassen, für euch aber gibt es kein Leben; selig sind unsere Väter, Abraham und Isaak und Jakob, denn sie sind aus dieser Welt gegangen, ohne das Verderben dieser Stadt gesehen zu haben!" Und nachdem er dieses geredet hatte, ging er weinend hinaus und schlug seinen Wohnsitz bei den Gräbern auf; und Engel kamen immer und brachten ihm Kunde über alles.

Und Abēmēlēk brachte zur Zeit des Mittags Feigen von dort, wohin ihn Jeremias gesandt hatte, und fand einen dichtbelaubten Baum und setzte sich in seinen Schatten, um ein wenig zu ruhen [1]), und stützte seinen Kopf auf den Feigenbehälter und schlief sechsundsechzig Jahre, ohne von seinem Schlafe zu erwachen. Und nach dieser Zeit erhob er sich und erwachte aus seinem Schlafe und sagte: „Wenn ich doch noch ein wenig schliefe, denn mein Kopf ist mir noch schwer, und ich bin nicht vom Schlafe gestärkt [2])". Und er deckte jenen Feigenbehälter auf und fand jene Feigen [3]) frisch, und ihr Saft tropfte heraus. Und er wollte wieder schlafen, denn sein Kopf war ihm schwer und er war in Hinsicht auf die Schläfrigkeit nicht stark; und er sagte: „Ich fürchte, daß ich schlafe und ausbleibe, daß mein Vater Jeremias mich tadelt, denn, indem er sich

[1]) Auch Baruch setzte sich einmal unter einen Baum, um im Schatten seiner Zweige zu ruhen, Apoc. Bar., cap. 55.

[2]) Nach zwei Handschriften, während die dritte einen Schreibfehler zu bieten scheint.

[3]) Eine Handschrift hat den Plural, aber auch der Singular der beiden andern Handschriften muß im Deutschen durch die Mehrzahl gegeben werden.

schute, schickte er mich beim Lichtwerden; und jetzt erhebe ich mich und gehe, denn die Hitze ist ja heiß und niemals läßt sie ganz und gar nach." Und er machte sich auf und nahm seinen Feigenbehälter und ging in die Stadt Jerusalem, und er kannte weder die Stadt noch sein Haus, und er sagte: „Gepriesen seist du, o Herr, denn ein großer Schreck ist auf ihn herabgekommen!" Und er sagte: „Ist dies nicht die Stadt Jerusalem? Vielleicht gehe ich irre, weil ich in der Richtung des Bergweges angekommen bin, wenn aber nicht (aus diesem Grunde), weil mir mein Kopf schwer ist und weil ich in Hinsicht auf den Schlaf nicht gesund bin und mein Herz außer sich ist; und wie werde ich diese Sache bei Jeremias verkündigen, wie sich mir die Stadt verändert hat?" [1]) Und er suchte jedes Zeichen, welches an der Stadt war, um zu erkennen, ob es Jerusalem sei. Und er kehrte wieder zur Stadt zurück und suchte, ob Jemand da sei, den er kenne, und er fand niemand. Und er sagte: „Gepriesen seist du, o Herr, denn ein großer Schrecken hat mich befallen"; und er ging wieder aus der Stadt hinaus in die Ferne und setzte sich nieder, indem er trauerte und nicht wußte, wohin er gehe. Und er setzte jenen Feigenbehälter hin und sagte: „Ich setze mich hierher, bis Gott der Herr diese Gedankenlosigkeit (Geistesabwesenheit) [2]) von mir entfernt." Und nachdem er sich gesetzt hatte, sah er einen greisen Mann [3]) vom Felde heimkehren, und Abēmēlēk sagte zu ihm: „Ich sage dir, du Greis, welches [4]) ist diese Stadt?" Und er sagte zu ihm: „Das alte Jerusalem ist es." Und Abēmēlēk sagte zu ihm: „Wo ist Jeremias der Priester und Baruch der Levit, und das ganze Volk dieser Stadt, denn ich habe niemand gefunden?" Und der Alte sagte zu ihm: „Bist du nicht aus dieser Stadt? Und jetzt erinnerst du dich doch des Jeremias, so daß du nach ihm fragst, obgleich du diese ganze Zeit da saßest? Jeremias nun aber ist zu Babylon mit

---

1) Zwei Handschriften: „wie sich mir die Stadt anders zeigt" (Präsens).

2) Eine Handschrift abschwächend: „diesen Mangel".

3) Dem Baruch erschien Ramiel, welcher den Gesichten über die Wahrheit vorgesetzt ist, Apoc. Bar., cap. 55, 3; 63, 6.

4) Die Handschriften bieten: „Wo ist diese Stadt?"

dem Volke, denn es ist gefangen fortgeführt und in die Hand Nebukadnezar's, des Königs von Persien, gegeben worden, und er ist dahin gegangen, damit er ihm weißage." Und darauf hörte Abēmēlēk (weiteres) von seiten des Alten; und Abēmēlēk sagte zu ihm: „Wenn du nicht ein bejahrter Mann wärest [1]), so würde ich dich schmähen und über dich lachen, doch nicht soll es geschehen, daß man einen Menschen verachtet, und zwar [2]) einen bejahrten Mann; und wenn du nicht ein solcher wärest, so würde ich sagen, daß du außer dir bist. Aber was das anlangt, daß du sagst: ‚Das Volk ist gefangen nach Babylon geführt worden', sogar wenn die Regengüsse des Himmels auf dasselbe herabgefallen wären, so wäre nicht die Zeit dazu gewesen, daß es nach Babylon gienge; du aber sagst: ‚Es ist gefangen nach Babylon geführt worden'. Ich aber bin, wie mich mein Vater Jeremias geschickt hat, zum Weinberge des Agrippa nach einer kleinen Menge Feigen gegangen, damit wir sie den Kranken unter dem Volke gäben. Ich bin gegangen und dorthin gelangt und habe genommen, was er mir befohlen hat, und habe mich umgewandt, und indem ich ging, fand ich einen Baum und setzte mich unter ihn, um Schatten zu suchen, denn es war die Zeit des Mittags, und darauf stützte ich mich auf den Feigenbehälter und schlief, und als ich erwachte, schien es mir, als ob ich mich verzögert habe, und ich öffnete diesen Feigenbehälter und fand, daß der Saft heraustropfte, wie ich sie beim Lesen (Sammeln) genommen habe, und sieh, du sagst aber: ‚Das Volk ist gefangen nach Babylon geführt worden', und sieh, sieh, daß auch seine Feigen nicht verwelkt sind." Und er machte ihm den Feigenbehälter auf und ließ ihn sehen, und der Alte erblickte, daß die Feigen frisch waren, und ihr Saft heraustropfte. Und darauf wunderte sich der Alte und sagte zu Abēmēlēk: „Du bist gerecht, mein Sohn, denn Gott hat dir nicht das Verderben der Stadt zeigen wollen und Gott hat einen Trost über dich kommen lassen [3]) und hat

---

1) Zwei Handschriften: „Wann du nicht, wenn du nicht ein bejahrter Mann wärst."

2) Eine Handschrift hat kein „und".

3) Die ganze Erzählung von Ebedmelechs Errettung gewährt eine rührende

dich geistesabwesend gemacht [1]); sieh, heute sind es sechsundsechzig Jahre, seitdem das Volk gefangen nach Babylon geführt wurde. Und wenn du (es) erkennen und durchschauen willst, mein Sohn, blicke auf und sieh auf den Ackerfeldern, daß ihre Samenkörner gekeimt haben und daß anderseits des Feigenbaums Zeit nicht ist"; und er erkannte, daß die Zeit von alle diesen nicht war. Darauf sagte Abēmēlēk mit lauter Stimme: „Ich preise dich, o Herr, mein Gott, Gott des Himmels und der Erde, Ruhe der Seele der Gerechten an allen Orten." Und er sagte zu dem Alten: „Welcher Monat ist dies?" Und er sagte zu ihm: Der zwölfte des Monats Nisan, welcher Mīsāzjā ist. Und nach diesem gab Abēmēlēk diesem Alten welche von diesen Feigen oben weg und sagte zu ihm: „Gott führe dich nach der oberen Stadt Jerusalem!" Und Abēmēlēk machte sich auf und ging aus der Stadt hinaus und betete zu Gott dem Herrn, und sieh, ein Engel kam und führte ihn zu Baruch, und er fand ihn bei den Gräbern sitzend.

Und als sie sich gegenseitig begrüßt und unter einander geweint und sich gegenseitig geküßt hatten und er die Feigen in seinem Behälter sah, da erhob er seine Augen zum Himmel und betete mit den Worten: „Groß ist Gott, welcher seinen Gerechten ihren Lohn geben wird! Sei zufrieden, meine Seele, und freue dich, während du zu dem Körper von Fleisch, dem heiligen Hause, redest [2]), und dein Trauerschmerz wird sich in Licht (Freude) verwandeln, und darnach wird der Treue kommen und wird dich in deinen Körper zurückkehren lassen. Schaue auf (sorge für) deine Jungfräulichkeit (Reinheit) des Glaubens, und glaube, so wirst du leben; schaue [3]) auf diese Feigen, sieh, sechsundsechzig Jahre sind es, seitdem sie gepflückt wurden, und sie sind weder verdorben

---

Abbildung zu den Worten Jer. 39, 18, wo Gott durch Jeremias zu dem Aethiopen sagt: „Deine Seele soll dir zur Beute werden"; LXX: εὕρημα, Luther treffend: „Du sollst dein Leben wie eine Beute davonbringen."

1) Eine Handschrift: „und hat dich am Leben erhalten".

2) Diese Stelle ist allerdings nicht klar und scheint darum auch Dillmann verderbt zu sein.

3) Zwei Handschriften: „und schaue auf diese Feigen!"

noch faul geworden, sondern sie tropfen ihren Saft bis jetzt heraus; solches wird auch an dir, mein Fleisch, geschehen, denn [1]) du hast deinen Befehl [2]) von dem Engel der Gerechtigkeit [3]) beobachtet; der den Feigenbehälter behütet hat, er wird auch dich mit seiner Kraft behüten." Und als Baruch so gesprochen hatte, antwortete Abēmēlēk und sagte zu ihm: „Steh auf, wiederum wollen wir beten, daß uns der Herr die Worte zeige, mit welchen wir dem Jeremias in Babylon die Beschützung darstellen, mit der er mich bedeckt hat [4])." Und Baruch betete und sagte: „Meine Kraft ist Gott, der Herr, und das Licht, welches aus seinem Munde geht. Sehr gern flehe ich und bitte ich demüthig zu deiner Güte; groß ist dein Name und niemand kann ihn erkennen: höre auf das Gebet deines Knechtes, damit ich [5]) in meinem Herzen fest werde, deinen Willen zu thun, und ich zu deinem Priester Jeremias in Babylon schicke." Und während er dies betete, kam ein Engel und sagte zu ihm: „Baruch, Kundiger des Lichts, denke nicht daran (sorge nicht), wie du zu Jeremias sendest! Morgen, in der Stunde des Lichts, wird ein Adler zu dir kommen, und du selbst sorge für Jeremias und schreib in einer Schrift so den Kindern Israel: ‚Wer unter euch fremd ist, möge sich absondern [6]) für sich allein bis zum fünfzehnten Tage, und darnach werde ich euch in die Stadt einziehen lassen, sagt der Herr; wenn einer aus Babylon sich am fünfzehnten nicht abgesondert hat, so soll Jeremias in die Stadt eintreten und soll die Leute von Babylon zurechtweisen, sagt der Herr.'" Und als der Engel dies gesagt hatte, ging er von Baruch weg, und Baruch geleitete ihn bis zur Straße und holte Papier und Tinte und schrieb folgendermaßen:

„Baruch, der Knecht Gottes, schreibt einen Brief an Jeremias

---

1) Zwei Handschriften fügen ein: „du hast keine Sünde und".
2) Eine Handschrift schaltet erklärend ein: „welcher dir befohlen worden ist".
3) Eine Handschrift: „Engel Gerechtigkeit"; eine andere: „gerechter Engel".
4) Die Handschrift irrtümlicherweise: „mit der du mich bedeckt hast".
5) Diese Lesart zweier Handschriften scheint mir besser als die: „damit es in meinem Herzen"; denn der Schreiber scheint die gewöhnliche Form geschrieben zu haben. Das „ich" stimmt zum folgenden „und ich schicke".
6) Eine Handschrift fügt hinzu: „von euch oder aus euch heraus".

unter den Gefangenen Babylons: Freude und Frohlocken! Denn Gott wird uns nicht traurig über die Schmach und das Verderben ausziehen lassen; deswegen hat sich der Herr über (auf Grund, durch) unsere Thränen zum Mitleid bewegen lassen und hat sich des Bundes erinnert, welchen er früher mit unsern Vätern Abraham, Isaak und Jacob geschlossen hat. Und er sandte seinen Engel zu mir und redete diese Worte zu mir [1]), welche ich dir gesandt habe. Dies sind Worte des Knechtes des Herrn des Gottes Israels, welcher uns aus dem Lande des feurigen (heißen) Aegyptens ausgeführt hat [2]). Weil ihr nicht alle seine Gerechtsame beobachtetet, sondern euer Herz übermüthig und euren Hals starr machtet vor ihm, so lieferte er euch in den Ofen Babylons; denn nicht hörtet ihr auf meine Stimme, sagt Gott der Herr, die aus dem Munde Jeremia's seines Dieners erscholl. Diejenigen, welche (auf sie) gehört haben, werde ich aus Babylon ausführen, und sie werden nicht verbannt von Jerusalem in Babylon sein. Wenn du aber sie, ihr Verhalten [3]) kennen lernen und erproben willst [4]), so erforsche sie [5]) am Wasser des Jordan; und wer nicht hören wird, wird an den Zeichen (Merkmalen) dieses großen Zeichens als Siegel erkannt werden [6])." [7])

Und Baruch erhob sich und gieng, als er so geschrieben hatte, aus den Gräbern hinaus. Und ein Adler sagte zu ihm: „Sei gegrüßt,

---

1) „diese Worte" fehlt in einer Handschrift.

2) Dies nur in einer Handschrift, während eine andere „der du uns herausgeführt hast", die dritte gar nichts bietet.

3) „ihr Verhalten" fehlt in einer Handschrift.

4) „und erproben willst" wird nur von einer Handschrift hinzugefügt.

5) Dieselbe Handschrift, welche im Briefe „der uns herausgeführt hat" weggelassen hat, läßt hier auch diese Worte weg.

6) „wird erkannt werden" fehlt in der nämlichen Handschrift und in einer zweiten.

7) Nach der Apoc. Bar. schickte Baruch einen Brief an die 9½ Stämme d. h. die Weggeführten des nördlichen Reiches und einen andern an die Gefangenen in Babylon durch drei Menschen (Kap. 77). Jenen ersteren schrieb er, faltete ihn, versiegelte ihn sorgfältig, band ihn an den Hals des Adlers und sandte ihn ab (Kap. 87); der andere fehlt aber in der Apoc. Bar.

Baruch, Schirmer des Glaubens!“ Und Baruch sagte zu ihm: „Daß du der Auserwählte von allen Vögeln des Himmels bist, sagst du; durch das Licht (die Helligkeit, Schärfe) deiner Augen bist du bekannt; und nun laß mich sehen, was du hier thun wirst!“ Und der Adler sagte zu ihm: „Ich bin hieher geschickt, damit du alle Worte, welche du willst, mir als Botschaft mittheilst.“ Und Baruch sagte zu ihm: „Kannst du diese Worte zu Jeremias nach Babylon gelangen lassen?“ Und der Adler sagte zu ihm: „Deswegen bin ich geschickt.“ Und Baruch nahm den Brief und fünfzehn Feigen aus jenem Behälter, welchen Abēmēlēk gebracht hatte, und band es an den Hals des Adlers. Und er sagte zu ihm: „Ich sage dir, Adler, König aller Vögel, geh' in Frieden und Heil; bring' uns Nachricht und gleiche nicht dem Raben, welchen Noah schickte und welcher nicht wieder zu ihm zurückkehren wollte, sondern gleiche der Taube, welche dreimal dem Noah ein Wort zurückbrachte! Wie sie, nimm auch du diese glückverheißenden Worte an Jeremias und die, welche von Israel bei ihm sind, damit es dir wohlgehe, und nimm diese Freudenbotschaft für das Volk, die Auserwählten Gottes! Und wenn dich auch alle Vögel und alle Feinde der Gerechtigkeit umgeben, indem sie dich tödten wollen, beeile dich, und der Herr gebe dir Kraft, und wende du dich weder zur Rechten noch zur Linken, sondern wie ein Pfeil, welcher gerade aus geht, geh' in der Kraft Gottes!“ [1]) Und als Baruch dieses gesagt hatte, flog der Adler mit dem Briefe fort und gieng nach Babylon und ruhte auf einer Säule aus, welche außen vor der Stadt an einer Stelle des unbebauten Landes war, und wartete hier, bis Jeremias und das andere Volk vorbeigiengen. Und sie giengen an diesem Ort vorbei, um einen Mann, welcher gestorben war, zu begraben; denn Jeremias hatte Nebukadnezar gebeten, indem er sagte: „Gib mir ein Stück Erde, wo ich von meinem Volke begrabe!“ Und er gab es ihm. Und während sie gingen und über den weinten, welcher gestorben war, gelangten sie gegenüber jenem Adler, und der Adler schrie mit lauter Stimme und sagte: „Ich sage dir, Jeremias, Erwählter Gottes, geh' und laß das

---

[1]) Vgl. die ähnliche Ermahnung an den Adler, Apoc. Bar., cap. 77.

ganze Volk sich versammeln, und es soll hieher kommen, damit es die gute Nachricht höre [1]), welche ich gebracht habe!" Und als er dies hörte, verherrlichte er Gott den Herrn und ließ alsbald das ganze Volk und dessen Frauen und Kinder sich versammeln, und sie gelangten dahin, wo der Adler war. Und der Adler stieg zu dem Leichnam herab und trat auf ihn, und er lebte, und dieses that er, damit sie glaubten, und das ganze Volk wunderte sich über das, was geschah. Und sie sagten: „Vielleicht ist dies der Gott, welcher unsern Vätern in der Wüste mit Mose erschienen ist, und er hat die Gestalt eines Adlers angenommen und ist uns gleichwie ein großer Adler erschienen." Und der Adler sagte zu Jeremias: „Komm und höre diesen Brief und lies (ihn) dem Volke!" Und er las (ihn) dem Volke. Und als das Volk hörte, weinten sie alle zusammen und warfen Asche auf ihr Haupt und sagten zu Jeremias: „Rette uns! Was sollen wir thun, damit wir nach unserer Stadt zurückkehren?" Und Jeremias erhob sich und sagte zu ihnen: „Alles, was ihr in dem Briefe gehört habt, so (darnach) thut, so wird er euch in eure Stadt zurückbringen." Und Jeremias schrieb dem Baruch einen Brief folgenden Inhalts:

„Mein lieber Sohn, werde nicht müde im Gebet, indem du demütig Gott für uns bittest, damit er uns in unserm Wandel führe, bis wir auf Befehl dieses sündhaften Königs ausziehen werden. Du aber hast Gerechtigkeit vor Gott gefunden, welcher dich nicht hat mit uns kommen lassen, damit du nicht das Schlimme sehest, was an dem Volke in Babylon verübt worden ist. Es ist wie bei einem Vater, welcher einen Sohn [2]) hat, der dahingegeben wird, damit er gerichtet werde; wie da diejenigen, welche bei seinem Vater sind (und) welche ihn trösten, ihr Gesicht bedecken, damit sie nicht seinen Vater [3]) in der Trauer erniedrigt sehen: so hat sich Gott dir gnädig erwiesen und hat dich nicht [4]) nach Babylon

---

1) Eine Handschrift fügt hinzu: „von Baruch und Abēmelēk aus".
2) In einer Handschrift fehlt das Zahlwort, in einer zweiten steht: „einziger".
3) Die Handschrift, welche das Zahlwort wegläßt, setzt hier „ihren Vater".
4) Wenn eine Handschrift das „nicht" ausläßt, so behält das Ganze denselben Sinn.

kommen laſſen, damit du nicht die Trübſale des Volkes ſehſt [1]). Denn ſeitdem wir nach dieſer Stadt gelangt ſind, haben wir bis heute keine Ruhe vor der Trauer gefunden, ſechsundſechzig Jahre ſind es heute, indem wir (etwas) von dem Volke, das von dem Könige Nebukadnezar abhängig iſt, zu erlangen ſuchten, indem ſie (ich wendete andere Mittel an) weinten und ſagten: ‚Erweiſe dich uns gnädig, Gott Zar!‘ [2]) Und als ich dies hörte, trauerte und weinte ich, als ſie (nämlich) als Abhängige, einen Andern Gott nannten und ſagten: ‚Erweiſe dich gnädig!‘ Und wiederum gedachte ich an das Feſt [3]), welches wir in Jeruſalem, ehe wir gefangen weggeführt wurden, feierten, und wenn ich mich erinnerte, kehrte ich in mein Haus zurück, indem ich von Schmerz bewegt wurde und weinte. Nun aber fleht zu unſerm Gotte, wo ihr ſeid,

1) Bei der Vergleichung ſcheint mir dies der Vergleichungspunkt zu ſein: Die den Vater umgeben und Baruch ſehen beide nicht den Schmerz des Vaters; jene angenommene Umgebung nicht, weil ſie ihr Geſicht bedeckt, Baruch nicht, weil er in der Heimat blieb. Darauf, daß Baruch in viel höherem Grade, als das ganze Volk Israel, Sohn des Jeremias genannt werden konnte, hat der Verfaſſer bei der Benennung mit „Sohn“ nicht Rückſicht genommen, ſo daß ein Leſer bei „einen Sohn hat“ auch an Baruch denken konnte; aber eben dieſer Umſtand erklärt die Lesart der einen Handſchrift „Söhne“. Indem eine zweite Verwechslung zwiſchen der fingirten Umgebung des Vaters und dem Volke Israel, dieſen gerichteten Söhnen des Vaters, eintrat, ſchreibt dieſelbe Handſchrift, welche das Zahlwort wegließ, hier „ihren Vater“.

2) Dieſe Bezeichnung fehlt in einer Handſchrift; die zweite lieſt Sōröt; am Rande der dritten, welche eben Zar (Sōr) enthält, ſteht Sārōt. Man ſieht alſo, daß die Abſchreiber nicht wußten, was es bedeuten ſollte. Dillmann deutet es im Wörterbuche zu ſeiner Chreſtomathie als einen erdichteten Gottesnamen, welcher Nebukadnezar, im Aethiopiſchen Nābūkadanazōr, bezeichnen ſollte. Dieſer Auffaſſung gemäß habe ich im Texte die letzte Silbe von unſerer gewöhnlichen Ausſprache dieſes Namens geſetzt.

3) Da man wohl nicht ein einzelnes Feſt finden kann, welches ſo tief in des Propheten Erinnerung haftete, man müßte denn, ohne einen Anhalt im Texte zu haben, an das letzte Feſt vor der Einnahme Jeruſalems denken, ſo wird man beſſer die äthiopiſche Einzahl mit der Mehrzahl „Feſte“ wiedergeben.

du und Abēmēlēk, in Betreff des Volkes, damit es auf meine Stimme und das Wort meines Mundes hört, damit es von den Persern wegziehen darf! Und nun sage ich dir: Alle Tage, welche wir hier wohnten, packten sie uns an (bestürmten sie uns) mit den Worten: ‚Sagt uns einen neuen Gesang von den Gesängen Zions, den Gesängen eures Gottes!‘ Und wir sagten zu ihnen: ‚Wie sollen wir euch singen, während wir im Lande der Fremde sind?!‘“ [1])

Als Jeremias so geschrieben hatte, band er seinen Brief an den Hals des Adlers und sagte zu ihm: „Geh' in Frieden, und der Herr möge über dich wachen!“ [2]) Und der Adler flog fort und brachte den Brief zu Baruch, und nachdem Baruch den Brief genommen hatte, las er ihn, und er weinte, als er von dem Leiden und der Trübsal des Volkes hörte. Jeremias aber nahm jene Feigen und gab sie den Kranken, welche unter dem Volke waren, und setzte sich, indem er es lehrte, daß es nicht das Thun und Treiben des Volkes von Babylon mitmachen sollte.

Und als der Tag herangerückt war, an welchem Gott das Volk aus Babylon herausführte, da sagte der Herr zu Jeremias: „Mache dich auf, du und dein Volk, und kommt zum Jordan, und sage zu dem Volke: ‚Der Herr will das Thun des Volkes von Babylon (eure Theilnahme am Thun der Babylonier) zudecken (verzeihen) [3]), und den Mann, welcher unter euch ein Weib (von ihnen) geheiratet hat, und auch die Weiber, welche (einen Mann von ihnen, geheiratet haben, wollen wir ausmustern; die nun, welche dir gehorcht haben werden (ihre babylonischen Weiber bezügl. Männer entlassen haben), werde ich nach Jerusalem zurückkehren lassen; die aber, welche dir nicht gehorcht haben werden, die sollst du nicht in dasselbe einziehen lassen.“ Und Jeremias las ihnen dieses alles so vor und ließ sie zum Jordan kommen,

---

[1]) Man wird mit Dillmann an Psalm 137 erinnert.

[2]) Alle drei Handschriften bieten „über uns“, nur ist in zwei „über dich“ verbessert.

[3]) In einer Handschrift „will erlassen“; ebenso in einer zweiten zwischen den Zeilen.

um sie zu mustern. Und indem er ihnen diese Rede sagte, welche ihm der Herr gesagt hatte, wurden diejenigen, welche (Babylonierinnen) geheiratet hatten, zweifelhaft und wollten [1]) dem Jeremias nicht gehorchen, und einige sagten: „Wir werden unsere Weiber nimmermehr verlassen, wir werden sie mit uns in unsere Stadt nehmen", und sie gingen vom Jordan weg und gelangten an die Stadt Jerusalem. Und Jeremias und Baruch und Abēmēlēk stellten sich auf, indem sie sagten: „Keiner, welcher aus Babylon geheiratet hat, wird in unsere Stadt eintreten!" Und es sprachen die, welche ein (babylonisches) Weib geheiratet hatten, zu einander: „Macht euch auf, wir wollen nach Babylon zurückkehren!" Und sie gingen fort und kehrten zurück. Und als die Leute von Babylon sie sahen, giengen sie heraus, um sie nicht aufzunehmen [2]) und nicht in Babylon einziehen zu lassen, indem sie sagten: „Ihr habt uns vorher gehaßt und seid heimlich von uns ausgezogen; und um deswillen werdet ihr nicht in unsere Stadt einziehen, denn wir haben uns im Namen unseres Gottes verschworen, euch und eure Kinder [3]) nicht aufzunehmen, weil ihr heimlich von uns weggegangen seid." Und als sie solches hörten, kehrten sie nach Jerusalem zurück und bauten sich Städte in den Grenzbezirken Jerusalems und nannten jene Stadt [4]) Samarja, und Jeremias schickte zu ihnen, indem er sagte: „Thut Buße, und sieh', ein Engel der Gerechtigkeit wird kommen und wird euch zu eurem hohen Orte zurückbringen."

Und sie ließen sich nieder, indem sie sich freuten und für das Volk sieben Tage opferten. Und am zehnten Tage von da an,

---

1) Dahinter schiebt eine Handschrift unverständlicher Weise ein: „und befahl ihnen, indem er sagte"; dieselbe Einschiebung ist in einer zweiten ausgetilgt.

2) Dafür hat eine Handschrift: „um sie zu tödten"; eine andere: „und sie nahmen sie auf"; obgleich dies dem weiteren Verlaufe der Erzählung widerspricht.

3) Dazu fügt eine Handschrift noch eine andere innere Mehrzahl des Wortes für „Kind, Sohn".

4) Dies scheint bloß ein unvermittelter Uebergang von allen Niederlassungen zu der hauptsächlichsten zu sein.

wo dieses geschah, brachte Jeremias allein ein Opfer [1]) dar. Und Jeremias betete: „Heilig, heilig, heilig bist du, angenehmer Wohlgeruch den Menschen und treues Licht, welches mir leuchtet, bis ich vor dich gelangen werde! Ich flehe dich an wegen deines Volkes und ich bitte dich um der süßen Stimme der Seraphim und um des Weihrauchduftes der Cherubim willen, ich bitte dich, daß doch ja der gesangskundige Michael — der Engel der Gerechtigkeit ist er — die Pforten der Gerechtigkeit offen halte [2]), bis sie in dieselben einziehen; ich flehe dich an, Herr über alles und Herr, welcher alles umfaßt und alles erschaffen hat, welcher erscheint und welcher nicht geboren ist, welcher alles vollendet hat und bei dem die ganze Schöpfung verborgen war, ehe die Dinge im Verborgenen gemacht wurden." Und dies betete er, und als er sein Gebet geendet hatte, stand Jeremias da im Hause des Heiligtums und bei ihm Baruch und Abēmēlēk, und Jeremias war einem Menschen gleich, dessen Seele aus ihm emporgestiegen ist. Und alsbald fielen Baruch und Abēmēlēk nieder und wehklagten und sagten: „Wehe uns, unser Vater Jeremias, der Priester Gottes, ist von uns gegangen!" Und als das Volk solches hörte, lief es zu ihm und fand Jeremias niedergefallen und todt, und es zerriß seine Kleider und warf Asche auf seine Häupter und weinte bitterlich. Und nachdem sie einen Ort zurecht gemacht hatten, wo sie ihn begrüben, ertönte eine Stimme, welche sagte: „Wickelt ihn nicht in Leinen; er ist lebendig und seine Seele wird sich wieder auf seinen Körper niederlassen." Und als sie diese Stimme gehört hatten, wickelten sie ihn nicht in Leinen, sondern saßen, indem sie um ihn drei Tage wachten, bis seine Seele in seinen Körper zurückkehrte. Und eine Stimme erscholl inmitten von ihnen allen und sagte: „Verherrlicht ihn einstimmig, verherrlicht Gott und, ihr alle, verherrlicht den Gesalbten, den Sohn Gottes, welcher euch auferwecken und richten wird, Jesus, der Sohn Gottes, das Licht

---

1) Dies fehlt in einer Handschrift, ist in der dritten ausgetilgt, aber in einer von den ersten beiden zwischen die Zeilen geschrieben.

2) Im Widerspruche zum abhängigen Satze steht am Rande zweier Handschriften „mir".

für die ganze Welt und die Leuchte, welche nicht verlischt, und das Leben des Glaubens! Und es werden nach diesen Tagen 333 Wochen von Tagen (Zeit) [1]) bis zu seiner Ankunft auf der

---

1) Ich habe diese Lesart der einen Handschrift vorgezogen, weil mir die Beschaffenheit dieser Zahl für ihre größere Wahrscheinlichkeit zu sprechen scheint. Von den andern Handschriften liest eine 330, die andere 303. Schon Dillmann hat an die Zahl von 302 Tagen in der Ascensio Jesaiae (ed. Laurence 1819 aeth. et latine), Kap. 4, V. 14 erinnert. Beide Zeitangaben haben aber schon deswegen keinen inneren Bezug auf einander, weil der Verfasser der Ascensio, indem er nach Tagen zählt, einen ganz bestimmten Zeitraum bis zur Ankunft des Messias in der Herrlichkeit abmißt, während der Ausdruck Wochen seit Dan. 9, 2. 24 in der Apokalyptik eine uneigentliche Bedeutung angenommen hatte. Beide Zeitangaben stehen nach meiner Ansicht nur in der äußerlichen Beziehung zu einander, daß der Ausdruck und Begriff „Wochen" ebenso aus diesen Stellen des Daniel genommen sind, wie, wenn ich darüber noch ein Wort hinzufügen darf, jene 332 Tage in der Asc. Jes. Nämlich der Verfasser dieser letzteren Schrift kann 1) in V. 12 des 4. Kapitels die Worte: „er (Berial, in Gestalt eines gottlosen Königs, des Mörders seiner Mutter) wird 3 Jahre und 7 Monate und 27 Tage herrschen" nicht während eben dieses Zeitraums geschrieben haben, so daß dieser Zeitraum also der wirklichen Zeit von der Christenverfolgung Nero's bis zu dieses Kaisers Tode entspräche; denn in diesem Falle würde man ihm die Vorhersagung eines so bestimmten Zeitraums zuschreiben. Ferner aber konnten sie nach dem Tode Nero's, nachdem eben diese 3 Jahre 7 Monate 27 Tage von der ersten Christenverfolgung bis zum Tode Nero's verflossen waren, nicht mehr vorhergesagt werden, denn alle Leser hätten selbst diese Dauer des Neronischen Regiments von dessen Anfeindung der Kirche an gekannt. Endlich aber können und sollen die 3 Jahre 7 Monate 27 Tage gar nicht diesen Theil der Regierungszeit des wirklichen Nero bezeichnen, sondern sie sollen die ganze Dauer der Herrschaft des Berial in der Person des muttermörderischen Fürsten bezeichnen. Man wird also darauf geführt, die 3 Jahre 7 Monate 27 Tage, wie es Gesenius im Comm. zum Jesaias, Bd. II, S. 51 nach einer Bemerkung Bleeks gethan hat, als einen andern Ausdruck für die 1335 Tage Dan. 12, 12 zu fassen. 2) Daß die Zeiträume von Asc. Jes. 4, 12 u. 14 nach dem Zusammenhange gleich sein müssen, wie Jolowicz in seiner deutschen Uebersetzung der Ascensio 1854 zur Stelle schreibt, ist nicht ohne weiteres gewiß, denn V. 3 beginnt mit „aber", und Laurence meinte auch S. 158, daß die 332 Tage auf den Tod Nero's folgten, also ein anderer Zeitraum als jene 3 Jahre 7 Monate 27 Tage seien. Da sich indes

Erde sein: und der Baum des Lebens [1]), welcher im Garten (Paradiese) war und nicht gepflanzt war wird alle Bäume, welche keine Frucht hervorbringen und die dürren dazu bringen, daß sie zu ihm kommen und er wird sie dazu bringen, daß sie Frucht geben und keimen, und ihre Frucht wird bei den Engeln wohnen. Und um der Pflanzschule [2]) der Bäume willen, damit sie grün werden und hoch wachsen, wollen wir der Luft [3]) Verherrlichung spenden, damit ihre Wurzeln nicht ausdürren wie eine Pflanze, deren Wurzel nicht Boden gefaßt hat. Und was die Farbe des Rothen hat, das wird er weiß wie Wolle machen, und das Wasser, welches schmackhaft ist, wird bitter werden, und bitteres wird schmackhaft werden mit großem Frohlocken; und die Freuden Gottes werden den Inseln zu Theil werden, damit sie Frucht tragen nach dem Worte des Mundes seines Sohnes [4]). Und er selbst wird in die Welt eintreten und wird sich zwölf Apostel erwählen, damit ihnen gezeigt werde [5]), was ich gesehen habe: der Schmuck dessen, welcher von seiten seines Vaters geschickt wird, welcher in die Welt kommen und auf den Oelberg treten und die hungernde Seele sättigen wird. Und so redete Jeremias in Betreff des Sohnes Gottes, daß er in die Welt kommen werde. Und als das Volk dies hörte, erzürnte es darüber und sagte: „Dies sind Worte des Jesaias, des Sohnes des Amoz, welcher sagt ‚ich habe Gott, den Sohn Gottes, gesehen' [6]); jetzt erhebt euch, wir wollen an ihm handeln, wie wir an

---

nicht erkennen läßt, woher der Verfasser die Zahl 332 Tage geschöpft habe, so ist mit Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. 1848) anzunehmen, daß derselbe, mit Weglassung der Tausend, 1332 Tage meint, und daß diese ein anderer Ausdruck für 3 Jahre 7 Monate 27 Tage sein sollen. Gesenius hat sich a. a. O. nicht über die Beziehung der 332 Tage ausgesprochen. Jolowicz hat weniges und unklares.

1) Vergl. über die Verherrlichung des Lebensbaumes und die Frucht der andern Bäume im messianischen Zeitalter Henoch, Kap. 10. 24, besonders 25.

2) Eine Handschrift setzt „diese" hinzu.

3) „der Luft" fehlt in einer Handschrift.

4) „seines Sohnes" fehlt in einer Handschrift.

5) Dafür eine Handschrift: „von ihnen erkannt werde".

6) So verbunden finden sich die Worte nicht in der Asc. Jes.; aber 3, 9

Jesaias gehandelt haben“ [1]); und ein Theil von ihnen sagte: „Nein, fürwahr, mit Steinen werden wir ihn werfen.“ Und Baruch und Abēmēlēk schrieen ihnen zu: „Durch diese Todesart tödtet ihn nicht!“ Und Baruch und Abēmēlēk trauerten über Jeremias und ließen nicht zu, daß er ihnen ferner die Geheimnisse verkündete, welche er gesehen hatte. Und Jeremias sprach zu ihnen: „Schweigt, weinet nicht, denn sie werden mich nicht tödten können, bis ich euch alles verkündet habe, was ich gesehen habe; nun aber bringt mir einen Stein“, und sie brachten ihm einen Stein. Und er stellte ihn auf und sagte: „Ewiges Licht, bring' diesen Stein dazu, daß er die Gestalt eines Menschen annehme!“ Und alsbald wurde der Stein in die Gestalt des Jeremias verwandelt, welche ihm glich. Und sie fiengen an, ihn mit Steinen zu werfen, indem er ihnen den Jeremias darstellte. Und Jeremias verkündigte dem Baruch und Abēmēlēk alles, was er an Geheimnissen gesehen hatte, und darnach, als er damit zu Ende war mit ihnen zu reden, gieng er und trat in die Mitte des Volkes, indem er seine Verwaltung vollenden wollte. Und alsbald schrie jener Stein ihnen zu: „O, ihr Thoren, ihr Kinder Israel, weswegen werft ihr mich, indem ihr mich für Jeremias haltet und Jeremias, seht, steht mitten unter euch?!“ Und als sie ihn sahen, liefen sie mit vielen Steinen und vollendeten die Uebertretung und begruben ihn und nahmen den Stein und legten ihn auf sein Grab und machten ihn gleichsam zum Verschlusse und schrieben auf ihn: „Sieh', dies ist der Helfer des Jeremias!“

---

wirft Belkira (Berîal) dem Jesaias vor, daß er, entgegen den Worten Mose's: „Kein Mensch sieht Gott und lebt“ behaupte: „Ich habe Gott den Herrn gesehen, und sieh, ich bin am Leben.“ Ebenso ist 9, 39 nur das Schauen Gottes als Gegenstand besonderer Gabe oder Erlaubniß bezeichnet; indes 11, 23 heißt es ausdrücklich: „und ich sah ihn“ nämlich Christum und zwar den erhöheten, und so öfter in den folgenden Versen dieses Kapitels.

1) Asc. Jes. 5, 11 heißt es: „Und sie ergriffen und zersägten Jesaias, den Sohn des Amōs, mit einer Säge von Holz.“ Dies geschah nach dem nämlichen Buche (vgl. V. 12) unter Manasse.

Recenſionen.

1.

Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas exegetisch und kritisch untersucht von **Ernst Achelis**, Pastor in Barmen. Bielefeld und Leipzig, Verlag von Velhagen & Klasing, 1875. 492 S. 8°.

Den Wunsch der geehrten Redaction, vorliegendes Werk zur Anzeige zu bringen, erfülle ich um so bereitwilliger, je seltener in der jüngsten Vergangenheit auf dem Gebiete der neutestamentlichen Schriftforschung umfassendere Arbeiten hervorgetreten sind und je ansprechender vielfach die Art ist, wie Pfarrer Achelis seiner Aufgabe gerecht zu werden sucht. Tragen die folgenden Blätter dazu bei, auf das genannte Buch aufmerksam zu machen, Anschauungen des Verfassers hier als stichhaltig zu befürworten und da als der Berichtigung bedürftig zu erweisen, so haben sie ihren Zweck erreicht.

Achelis hat einen wissenschaftlichen Commentar nicht in dem Sinne gegeben, daß der gesamte exegetische Apparat von ihm gesammelt und ausgebreitet wird. Die Vorarbeiten muß, wer wissenschaftlich sich mit der Bergpredigt beschäftigt, schon deshalb zur Hand nehmen, weil die Geschichte der Auslegung hier nur bis zu einer gewissen Grenze Raum gefunden hat. Aus der Reihe der eigentlich theologischen Exegeten sind neben Luther und Calvin vornehmlich nur Bengel, Tholuck, Meyer, Bleek und Lange berücksichtigt worden; aus der Zahl der populären Schrifterklärer Stier und Menken. Auch in andrer Hinsicht ist der Verfasser bei Benutzung der Literatur, selbst der neuesten, nicht ängstlich ge-

wesen: er ignorirt z. B. v. Engelhardts Aufsatz über „Die Bergpredigt nach Matthäus“ in der Dorp. Zeitschr. 1868, 2. Hft., S. 201—284. 300 ff.; Hanne's Abhandlung „Ueber das Gebet des Herrn“ in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, 3. Hft., S. 446; Schulze's Schrift „Vom Menschensohn und vom Logos“ (Gotha 1867). Dazu finden wir Winers Grammatik (S. 6. 48. 67. 93. 97 u. ö.) nach der sechsten, Hausraths Neutest. Zeitgeschichte (S. 94. 96 u. ö.) und Weiß' Biblische Theologie (S. 23. 52. 234 u. ö.) nach der ersten Auflage citirt. Genauer als nach dieser Seite hin verfährt der Verfasser in eigentlich exegetischer Beziehung. Sein Werk bekundet da ein liebendes Sichversenken in das Schriftwort, einen Blick für das Einzelne und scheinbar Kleine, der das Ganze nicht außer Acht lassen, und umgekehrt eine planvolle Betrachtung des Ganzen, die auch dem Einzelnen dienstbar werden will. Gerade dieses echt evangelische Streben, die Schrift mit der Schrift zu erklären, veranlaßt den Verfasser nicht selten, längere oder kürzere Excurse einzulegen. Wir begegnen eingehenden Untersuchungen S. 32 ff. über den Begriff des Gottschauens, S. 41 f. über das Wesen der εἰρήνη, S. 52 ff. über die neutestamentliche Lehre von der Belohnung, S. 445 ff. über den Begriff „Menschensohn“ u. a. Unterbrechen sie die Erklärung des unmittelbar vorliegenden Textes, so ist doch das biblisch-theologische Material dankenswerth, welches meist mit geschickter Abgrenzung in ihnen niedergelegt ist. Mit solcher Art der Schriftauslegung will Achelis denen Handreichung thun, die er vorzugsweise als seine Leser denkt: „Brüdern im Amte“. Aus Rücksicht auf sie wol, wie jene Beachtung praktischer Bibelexegese, so auch Beziehungen auf manche Frage, welche die Gegenwart bewegt, vielleicht auch der Ton einer gewissen Erbaulichkeit, der hin und wieder sich geltend macht. Der textkritische Apparat jedoch ist darüber nicht vergessen worden. In den allermeisten Fällen folgt der Verfasser dem Text der editio VIII crit. major von Tischendorf. Er rückt denselben jedem einzelnen zu erklärenden Abschnitte voraus und theilt zur Begründung desselben aus den reichhaltigen Noten Tischendorfs auch das einschlagende Material mit. Um die Lectüre des Commentars annehmlicher zu machen, ist

dieſes letztere (im Unterſchiede von Bleek und Tholuck) in den Anmerkungen geſchehen.

Doch prüfen wir genauer des Verfaſſers Methode und die Reſultate, zu welchen derſelbe gelangt iſt. Statt der comparativen Behandlung der Evangelien redet er einer ſtreng individuellen das Wort, wie ſie ſchon von Schleiermacher („Ueber die Schriften des Lukas", 1817, S. 16) empfohlen und neuerdings von Weiß („Das Marcusevangelium", 1872) geübt ſei. Beide Relationen der Rede Jeſu, die im erſten und die im dritten Evangelium, werden demgemäß individuell, ohne Seitenblick von der einen zur andern, behandelt, „lediglich durch die Mittel der Grammatik und des Lexikons, aber freilich auch mit einem theologiſchen Sinne, dem die Schriftgedanken in etwa congenial geworden ſind". Nach iſagogiſchen Vorbemerkungen ſuchen wir deshalb vergebens; der Verfaſſer führt uns ſogleich in mediam rem und läßt ſich auf ſogenannte Einleitungsfragen erſt ein, wo die exegetiſche Detailforſchung jedesmal im Rücken liegt. Damit will er ſeinen Reſultaten einen feſten Unterbau und den Leſern Einblick in die Sache ſelbſt verſchaffen; aber das iſagogiſche Element wird ſo nichts weniger als überſichtlich vermittelt, und Wiederholungen können nicht erſpart bleiben. Dies, wie der Umſtand, daß die Meinungen anderer oft mit deren eigenen Worten zum Ausdruck kommen, läßt die Darſtellung etwas weitſchichtig werden.

In der Bergpredigt nach Matthäus nun ſtatuirt Achelis drei Theile: Kap. 5, 3 — 6, 18. 6, 19 — 7, 12. 7, 13—27. Den erſten Theil (5, 3 — 6, 18) bezeichnet er als ein wohlgeordnetes Ganzes, als den treu überlieferten Hauptſtock der von Jeſu auf dem Berge gehaltenen Rede an ſeine Jünger und iſt bemüht, die innere Gliederung dieſes kunſtvollen Organismus zur Anſchauung zu bringen. Er ſieht in 5, 3—16 die Einleitung mit acht Seligpreiſungen, welche ebenſo den Verlangenden (V. 3—6) wie den Beſitzenden (V. 7—10) gelten und mit einer applicatio ad discipulos (V. 11—16) ſchließen. Ihr folgt 5, 17—20 die Ueberſchrift zu dem Weiteren, ſofern hier Jeſus die durch ihn gebrachte Erfüllung des Geſetzes proclamirt und darum von den Seinen eine höhere Gerechtigkeit fordert als die der Schriftgelehrten und Phari-

säer ist. Nach zwiefacher Seite hin ist dieser Grundgedanke, wie gezeigt wird, durchgeführt: denn ein erster Abschnitt 5, 21—48 beschreibe das Quid der Forderungen der Gerechtigkeit, indem theils Bestimmungen des Dialogs mit wörtlicher Anführung der Gesetzstellen (V. 21—26 *οὐ φονεύσεις*, V. 27—32 *οὐ μοιχεύσεις*), theils Bestimmungen des theokratischen Gesetzes außerhalb des Dekaloges behandelt werden (V. 33—37 *οὐκ ἐπιορκήσεις κ. τ. λ.*; V. 38—41 *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ κ. τ. λ.*; V. 43—48 *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου κ. τ. λ.*); und ein zweiter Abschnitt 6, 1—18 gehe auf das Quomodo bestimmter Werke der Gerechtigkeit ein, so zwar daß hier die charakteristischen Werke der Gerechtigkeit in Bezug auf den Nächsten (V. 2—4), auf Gott (V. 5—15) und auf den Jünger selbst (V. 16—18) hervorgehoben werden. Ist dies das kunstreiche Gedankenschema, so sieht Achelis in 5, 42 den einzigen fremdartigen Bestandtheil der Rede, ein Wort, welches ursprünglich in andrer Umgebung gestanden habe. Sein Beweis hiefür — bei diesem letzteren zu beginnen — scheint der Stringenz zu entbehren. Denn 5, 42 ist keineswegs zusammenhanglos, empfängt auch sein gutes Licht aus dem Contexte. Ist vorher die Liebe empfohlen, welche still zu dulden versteht (V. 39—41), so wird hier auf eine Liebe gewiesen, welche weder nach vorausgegangenen Wohlthaten des andern fragt, noch auch die Möglichkeit einer Wiedererstattung berechnet. Eine Steigerung involvirt der Abschnitt, sofern die schwierigste Forderung an letzte Stelle tritt. Achelis freilich nimmt u. a. auch daran Anstoß, daß die Anführung von Stellen des Dekalogs (vergl. Levit. 25, 35), welche mit V. 32 bereits abgeschlossen sei, hier wieder aufgenommen wurde. Ist aber dies nicht ein Moment, welches gerade für die Echtheit des Verses und gegen des Verfassers Grundanschauung spricht? Eine Symmetrie der Citate, die selbst in mathematische Formeln sich fügt (S. 318 vergl. S. 75), würde weit mehr auf die kunstreiche Hand eines späteren Redactors als auf die Authenticität der ganzen Rede deuten. Und doch spitzt Achelis seine Entwicklung in den Nachweis zu, daß 5, 3 — 6, 18 nicht blos ein logisch gegliedertes Ganzes, sondern eine Originalrede Jesu sei, deren Betrachtung die Annahme einer späteren Composition aus einzelnen Apophthegmen

ausschließe. „Jenes Nervengewebe kann wol durch Sichversenken in das Wort des Herrn gefunden werden, wenn es vorhanden ist; aber erfunden werden kann es nicht, es ist der contradictorische lebensvolle Gegensatz gegen einen äußerlichen todten Schematismus, in dem die einzelnen Momente äußerlich verbunden eingepaßt werden" (S. 328). Man fragt unwillkürlich, wo die Grenze dessen ist, was gefunden, und dessen, was erfunden werden kann. Nach Achelis ward unser Abschnitt von Jesu selbst „zu einem einheitlichen Ganzen gewoben, ungenäht wie Jesu Leibrock" (S. 328), und nach Weiß [1]) zeigen sich in demselben Abschnitte „deutlich die Nähte der zusammengefügten Stücke". Mehr als jene überwiegend vom Gefühl geleitete Betrachtung war eine genauere Prüfung der Quellen geboten, welche in den Evangelien uns vorliegen. Noch differiren bekanntlich die Exegeten in solchen Untersuchungen sehr auffallend. Weizsäcker [2]) bestimmt den ursprünglichen Umfang der Bergpredigt anders als Weiß [3]), und anders als Beide normirt ihn Wittichen [4]). Aber fast wie absichtlich ignorirt der Verfasser diese Vorarbeiten. Was er dagegen zur Entkräftung des Einwandes thut, daß ein Ohrenzeuge eine so lange Rede, selbst nur 5, 3 — 6, 18, nicht habe behalten können, wird kaum in's Gewicht fallen. Er sagt (S. 328): „Der, welcher redet, hat vom ersten Anfang seiner Rede an das Herz der Hörer in seinen Tiefen berührt und völlig in Besitz genommen; er hat ein Verlangen und Fragen der Heilsbegier hervorgerufen, auf welches er selbst fortschreitend heilige und selige Antwort gibt. Wenn wir selbst heute noch, in unserer schreiblustigen und daher gedächtnisschwachen Zeit

---

1) „Zur Entstehungsgeschichte der drei synoptischen Evangelien": Theol. Stud. u. Krit. 1861, 1. Hft., S. 72.

2) „Untersuchungen über die evangelische Geschichte", Gotha 1864, S. 136 ff.

3) a. a. O., S. 70 ff. 81 und „Die Redestücke des apostol. Matthäus": Jahrb. für deutsche Theologie 1864, S. 52 ff.

4) „Ueber Tendenz und Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu": Jahrb. f. deutsche Theologie 1862, S. 321 ff. (Aus neuester Zeit vergl. „Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung", Jena 1876, S. 111 ff. und die Recension des vorliegenden Buches in der Jenaer Literaturzeitung 1876, Nr. 9.)

Personen in nicht geringer Anzahl finden, welche nach Jahr und Tag eine Predigt, die sie ehedem ergriffen, vielleicht ihnen zur Umkehr zu Gott gedient hat, wörtlich wiedergeben können, sollte es da unmöglich oder nur verwunderlich sein, wenn in jener Zeit der Gedächtnistreue eine solche Rede von solchem Redner sich den Herzen der nächstbetheiligten Hörer unauslöschlich eingrub und mit diplomatischer Genauigkeit aus dem Gedächtnis niedergeschrieben werden konnte?" Wir bekennen, weder „schreibluſtig" noch auch „gedächtnisschwach" zu sein und doch jenes Bedenken, ob ein einmaliges Hören zu diplomatisch genauer Wiedergabe der Rede ausreichend sei, bis jetzt nicht überwunden zu haben.

Da wir eine „Kritik", keine „Studie" schreiben, sind hier nicht die anfänglichen Grenzen der Bergpredigt, die auch wir im apostolischen Matthäus suchen, abzustecken und nach ihrem inneren Rechte zu erweisen. Nur auf eins sei aufmerksam gemacht. Wie alle acht Seligpreisungen, die den Prolog gebildet haben sollen, sieht Achelis auch das Vaterunser als integrirenden Bestandtheil jener Rede an. Zwar verhehlt er sich nicht, daß schon durch die geschichtliche Einleitung, welche das Siegel der Treue trägt, die Recension des Vaterunser bei Lukas das Vorurtheil der Ursprünglichkeit für sich habe. Dennoch widerstrebt er der Annahme einer späteren Einschaltung durch den Schlußredacteur des ersten Evangeliums. Beide Recensionen läßt er („mit Tholuck und Meyer"), selbständig in dem Sinne nebeneinanderstehen, daß Jesus das Vaterunser zweimal seinen Jüngern vorgetragen habe. Die andere Anschauung, welche „gegenwärtig eine Art von kritischem Axiom ist", stellt als solches sich allerdings immer mehr heraus; denn der selige Meyer hat gegen seine frühere Ansicht zuletzt noch selbst Einspruch erhoben [1]). Und gewiß mit vollem Recht. Denn warum sollte Jesus das Vaterunser wiederholt, und warum sollte der Jünger um eine Gebetsformel Luk. 11 gebeten haben, wenn sie Matth. 6 schon gegeben ward? Achelis antwortet: Die Wiederholung habe in der hohen Wichtigkeit der Sache ihr Motiv, und die Bitte erkläre sich aus dem Umstand, daß der Zusammenhang

[1]) Commentar, 6. Aufl. Göttingen 1876, S. 178.

Matth. 6 die Jünger im Vaterunser mehr eine Aeußerung des Geistes, wie sie beten sollen, als eine Angabe dessen, was sie beten sollen, erkennen läßt. Allein bei jener Voraussetzung würde es wunderbar sein, daß wir nicht noch mehr „Doubletten" in den Evangelien haben; und diese Annahme verwehrt sich, weil mit dem rechten Geist des Gebets auch der Inhalt dieses letzteren gelehrt ist, und umgekehrt. Schon darum widersprechen wir der Meinung (S. 300), daß Lukas, weil er das Herrngebet in dem Zusammenhange Kap. 11 vorfand, es in dem Zusammenhange der Bergpredigt nicht aufgenommen habe, wie anderseits der abschließende Redactor des ersten Evangeliums die Wiederholuug nach der in Luk. 11 erzählten Veranlassung übergangen habe, weil er das Gebet bereits im Zusammenhange der Bergrede vorgefunden und mitgetheilt hatte. Auch die inneren Gründe, welche geltend gemacht werden, können nicht stichhaltig heißen. Ein leicht auszuscheidendes Element ist der Abschnitt bei Matthäus schon deshalb, weil 6, 14. 15 einen „Anhang zur Erklärung der fünften Bitte" bildet, von strenger Gedankenfolge also sich nicht reden läßt; und blicken wir rückwärts auf den Anhang des Abschnitts, so bleibt es schwierig, V. 7 u. 8 als Abweisung pharisäischer Verkehrtheit beim Gebete anzusehen. Der Zusammenhang würde keine Schädigung erleiden, wenn V. 7—15 hinweggedacht werden.

In andrer Hinsicht wissen wir uns mit dem Verfasser in vollerer Uebereinstimmung. Als Hörer der Rede, welche nicht mit Keim (Bd. II, S. 15) in die vorgerücktere Zeit, sondern in den Anfang des prophetischen Wirkens Jesu verlegt wird, denkt derselbe mit Recht Jesu Jünger doch so, daß in weiterem Kreise *οἱ ὄχλοι* (vergl. 7, 28. 8, 1) standen. Diesen wie jenen will Jesus die Gerechtigkeit der Seinen zeigen. Nach der Norm des erfüllten Gesetzes muß dieselbe eine höhere sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer nach der Norm des aufgelösten Gesetzes. Und stellt Jesus zuerst die Forderungen der Gerechtigkeit selbst in helles Licht, so besteht die Kunst seiner Rede darin, daß er, indem die Beschränkung des Sinnes auf den Buchstaben als Verleugnung des Geistes bekämpft wird, den Buchstaben zersprengt und doch den wahren Sinn des Buchstabens in reiner Darstellung fixirt. Das (theoretische)

Erfüllen des Gesetzes und die Widerlegung falschen Gesetzes-Erfüllens sind in einander verschlungen zu einem Ganzen und beide Zwecke werden durch dasselbe Wort erreicht. Rücksichtlich der Auslegung aber wie der normativen Gültigkeit der Gebote Jesu hat der Satz zu gelten: jene Gebote sind die Offenbarung des absoluten göttlichen Sittengesetzes, welches als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, als Gegensatz für alle pharisäische Lehre und Praxis, für alle Jünger Jesu in absoluter Weise verbindlich ist. — Noch seien einige kurze Bemerkungen zu der Einzel-Erklärung erlaubt. S. 58 ff. wird τὸ ἅλας 5, 13 in sacrificieller Bedeutung genommen: zu Israel verhalten sich die Jünger Jesu wie das Salz zur Opfergabe, m. a. W. sie haben Israel, das sich Gott zum Opfer weihen soll, zu reinigen und zu heiligen. Diese Auslegung, die noch Tholuck vorträgt, sollte aufgegeben werden. Denn 1) ist sie nicht durch den Nexus indicirt, sofern die Voraussetzung, daß Israel zum Opfer sich zu weihen hat, nicht ausgesprochen, selbst nicht angedeutet ist; 2) widerstrebt sie dem Parallelismus der Rede, denn wenn irgend etwas, so läßt τοῦ κόσμου V. 14 in τῆς γῆς das continens pro contento (vgl. ἡ ἅλως 3, 12) das heißt die Menschheit erkennen; und 3) wird sie nicht ohne weiteres durch den biblischen Sprachgebrauch geboten (vgl. 2 Kön. 2, 20. Hiob 6, 6. Koloss. 4, 6). Das Bild ist nur dem allgemein bürgerlichen Gebrauche des Salzes entlehnt, und das tertium comparationis liegt in der Fäulnis verhindernden und würzenden Kraft dieses Letzteren. S. 66 f. wird die Geschichte der Auslegung durch eine neue Deutung bereichert: in der Mahnung 5, 16 „Lasset euer Licht (τὸ φῶς ὑμῶν) leuchten" soll der Gen. ὑμῶν nicht im Sinne des pron. posses. (= das Licht, welches ihr habt), sondern als gen. appositionis (= das Licht, welches ihr seid) zu nehmen sein. Ob damit etwas gefördert wird, ist sehr fraglich. Die Deutung scheint aus der Scheu hervorzugehen, beim Nächstliegenden, Einfachen stehen zu bleiben, und läuft im Grunde auf einen Wortstreit hinaus; denn wer das Licht ist, hat auch das Licht. S. 225 ff. ist der Zusammenhang, in welchem Kap. 6, 9 das Vaterunser durch οὕτως οὖν eingeführt wird, nicht richtig aufgewiesen. Mit οὕτως soll der Sinn und Geist hervorgehoben werden, in

welchem die Jünger Jesu zu beten haben. Dem Context gemäß steht's aber augenscheinlich nur im Gegensatz zu dem *βαττολογεῖν*, gleichwie *ὑμεῖς* zu den Heiden selber; und *οὖν* ist: weil ihr betenden Heiden nicht gleichen sollt. Richtig nennt deshalb Meyer das folgende Gebet Muster eines nicht battologischen, der Gebetsweise, wie sie, diesem Fehler entgegen, in Form und Inhalt sein soll, und Luther „eine feine, kurze Form, wie und was wir beten sollen". Darin liegt schon angedeutet, daß wir dem Widerspruch gegen Kamphausen nicht zu folgen vermögen, der die kürzere Form des Vaterunser bei Lukas als treffenderen Gegensatz gegen die Battologie bezeichnet. Die lukanische Form ist die ursprünglich von Jesu gesprochene Gestalt des Gebetes, womit selbstverständlich nicht behauptet wird, daß die Erweiterungen bei Matthäus als willkürliche zu betrachten sind. Das vielumstrittene *ἐπιούσιος* (6, 11) wird (S. 265 ff.) weder von *ἐπιέναι* (= unser Brot für morgen) noch auch vom Substantiv *οὐσία* (= unser zum Dasein nothwendiges Brot) hergeleitet, sondern von *ἐπεῖναι*. Demgemäß ist *ἄρτος ἐπιούσιος* das Brot, welches (scil. für das Leben, den Lebensunterhalt) dienlich, angemessen, nöthig ist, den Bedürfnissen entspricht, für sie ausreicht. Wie Kamphausen (S. 86 ff.) recurrirt Achelis hiefür vornehmlich auf die Abhandlung von Leo Meyer in Adalb. Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 1858, S. 401 ff.

Die wichtigsten Partien des Buches sind damit von uns besprochen worden. Wenden wir uns noch mit wenigem jetzt dem Weiteren zu. Den „zweiten Theil" unserer Bergpredigt bei Matthäus 6, 19 — 7, 12 hat der Verfasser von jenem Hauptredestock 5, 3 bis 6, 18 völlig losgeschnitten. Zwar wagt er nicht die Authenticität desselben als echter Herrnworte zu bezweifeln. Einer Perlenschnur vergleicht er sie, deren jeder Theil von unvergleichlichem Werthe und unzweifelhaft auf Jesum selbst zurückzuführen ist. Aber er bezeichnet ihre Theile als disjecta membra; vereinzelt liegen sie da und bilden kein Ganzes. Wie sie aus anderen Reden Jesu kamen, so können sie nur unter der Voraussetzung anderen Zusammenhanges in ihrer vollen Gültigkeit und Hoheit verstanden werden. Was die Auslegung sorgfältig vorzubereiten suchte, will

der zusammenfassende Abschnitt S. 427 ff. nach dieser Seite hin klar zum Bewußtsein bringen. Indem hier Achelis die Gründe abwägt, welche für ursprüngliche Zugehörigkeit des Abschnittes zur Bergpredigt sprechen sollen, kann er selbstverständlich über das erste Beweismittel — den Umstand, daß der Abschnitt im Zusammenhang der Matthäus-Rede sich eben wirklich finde — rasch hinweggehen. Eingehender prüft er das andere, die Thatsache, daß der Abschnitt in seinen einzelnen Bestandtheilen exegetisch nur zu begreifen sei, wenn man, wie im ersten (5, 3 — 6, 18) Jesu Jünger als zunächst Angeredete denke. Dem widerspricht er nicht; er weist vielmehr entschieden Keims (Bd. II, S. 23 ff.) Behauptung zurück, 6, 10—34, vielleicht auch 7, 1—12. 24—27 seien Bruchstücke einer Volkspredigt aus den Tagen des Lehrfrühlings, und sieht überhaupt im Charakter des Abschnittes als einer Rede an die Jünger das bestimmende Moment, welches den Evangelisten diese Redestücke hier einreihen ließ. Nur rechtfertigt ihm jener gemeinsame Charakterzug noch keineswegs die Meinung, daß 6, 19 ff. und 5, 3 ff. ursprünglich zu einer Rede verknüpft gewesen sind. Hiergegen spricht ihm die Verschiedenheit der Quellen, denen beide Abschnitte augenscheinlich entstammten, und mehr noch der Mangel an Gedankenzusammenhang, der von 6, 19 an bemerkbar sei. Allein wo Achelis die Quellen des Abschnittes prüft, ist sein Schluß zu rasch und wenig beweiskräftig. Aus einer „lauteren Quelle" leitet er 6, 24. 7, 1—6. 12 her; anderen Ursprungs scheint ihm 6, 22. 23. 25—34. 7, 7—11 zu sein; und noch eine Stufe tiefer endlich steht ihm 6, 19—21, ein Wort, welches eine Verallgemeinerung der in Luk. 12, 33 f. vorliegenden ursprünglichen Textgestalt sei. Aber daß jene „lautere Quelle" eine andere sei als die des ersten Theiles, ist nicht überzeugend nachgewiesen, und deshalb ließe sich auch dieser zweite Abschnitt als eine Rede denken, die zu ihrem jetzigen Umfang nachmals erweitert, nicht als eine solche, welche voll und ganz durch den Evangelisten jenem Haupttheile („mit glücklichem Griffe", S. 432) angefügt ward. Doch stärker eben wird betont, daß der sichere Gedankenfortschritt sich hier vermissen läßt, welcher 5, 3 — 6, 18 nachweisbar sei; und dieses Moment können bekanntlich auch die nicht negiren, welche die wesentliche

Einheit von Matth. 5—7 festzuhalten suchen. Ihnen gegenüber darf Achelis sein früher gewonnenes Resultat leichter Mühe verwerthen. Urgirt Meyer die gnomologische Art der Lehrreden Jesu, die einen festen Zusammenhang unnöthig mache, so läßt er diese Erklärung natürlich bei diesem Abschnitt nicht gelten, wenn sie auf den ersten Theil keine Anwendung gelitten hat. War ihm dort der angeblich enge Gedankenzusammenhang das Siegel der Echtheit der Rede, so kann er hier im Mangel des Gedankenzusammenhanges nicht auch einen Beweis der Einheit erblicken. Und sagen Tholuck wie Ebrard, daß der Evangelist wohl die auf einander folgenden Points behalten, aber die Uebergänge verloren hat, so sieht Achelis damit schon den bruchstückartigen Charakter des Abschnittes eingeräumt, wenn ihm auch unerklärt bleibt, warum gerade dieser Abschnitt solch ein Bruchstück sei. — Ein enger Ideen-Nexus dagegen wird für den dritten Theil der Bergpredigt 7, 13—27 behauptet. Der Warnung vor dem Eintritt in die weite Pforte und der Mahnung durch die enge Pforte in's ewige Leben zu gehen (V. 13. 14), knüpft sich von selbst wie gezeigt wird die Warnung vor falschen Lehrern an, welche dem Verderben zu überliefern bemüht sind (V. 15—20). Das Kennzeichen aber, welches den Hörern gegeben wird, nämlich die Früchte, ist wesentlich dasselbe, welches am Tage des Gerichtes maßgebend für alle sein wird, auch für die, welche mit dem höchsten Ansehen bekleidet die größten Werke in der Gemeinde Jesu gethan haben (V. 21—23). Was am Gerichtstag retten wird, sind die guten Früchte, ist das Thun des Gotteswillens, der in dem Worte Jesu dargeboten wird; daher klug der Mann, der Jesu Reden hört und thut, thöricht der Mann, der sie hört und nicht thut (V. 24—27). Damit ist die innere Zusammengehörigkeit alles Einzelnen in zutreffender Weise zum Ausdruck gebracht. Nur 7, 19 wird als Wiederholung von 3, 10 in Anspruch genommen [1]). Auch dies hat Achelis gut hervorgehoben, daß dieser Schlußtheil nicht mehr ausschließlich die Jünger, sondern einen weiteren Hörerkreis, die Volksmenge, voraussetzt: „Mit allgemeinen Seligerklärungen hat der Herr begonnen; enger und enger haben sich die

---

[1]) Vergl. auch Weiß, Jahrbücher für deutsche Theologie 1864, S. 59.

Kreise der Angeredeten gezogen, und unter der Zeugenschaft des Volkes ist den Jüngern die Gerechtigkeit des Himmelreiches dargelegt; wie schön daß die engen Kreise sich wieder erweitern, daß auch die Fernstehenden eingeladen werden in Mahnung und Warnung, in die Reihe der Jünger, der Bekenner und Nachfolger Jesu einzutreten und als solche, die den Willen Gottes thun, das ewige Leben zu finden." Wenn er freilich 7, 13 ff. an 6, 18 rückt, so bemerkt er „eine Kluft, über die man nur durch einen starken Sprung in Gedanken und Redefärbung hinübergelangen kann". Eben dies macht ihm in hohem Grade wahrscheinlich, daß hier vermittelnde Zwischenglieder ausgefallen sind und daß das Wissen um diese Lücke den Redactor des ersten Evangeliums bewogen haben mag, jenes Redestück 6, 19 — 7, 12 hier einzuschalten. Damit tritt jener Schluß auf's neue hervor, den wir als zu rasch und wenig beweiskräftig bezeichnen mußten. Auch verstehen wir nicht den „glücklichen Griff" des Redactors, sobald wirklich jener Abschnitt nur „disjecta membra" enthält. Und gar nicht finden wir in Rechnung genommen, daß ein Epilog, der überdem an einen weiteren Hörerkreis sich wendet, von selbst eine entschiedene Wendung der Gedanken, auch eine andere Redefärbung bedingt. —

Kürzer kann Achelis (S. 433—492) bei der Bergpredigt des Lukas (6, 20—49) verweilen. Hier ist er bemüht, eine genauere Gliederung nachzuweisen. Einen „hymnologischen Eingang" (V. 20—26) scheidet er in einen ersten Theil mit der Ueberschrift: „Heil den das Heil verlangenden Armen" (V. 20—23) und in einen zweiten mit der Aufschrift: „Wehe den das Heil verachtenden Reichen" (V. 24—26). Ihnen folgt die eigentliche Rede (V. 27—45), die ihr Thema in den Worten *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* an der Spitze trägt, eine Rede folglich vom „neuen Gesetz der Liebe". Wie die Einleitung zerlegt sie sich in zwei Theile, sofern zuerst an die Feindesliebe (V. 27—38), dann an die Bruderliebe (V. 39—45) erinnert wird. Der Schluß (V. 46—49) mahnt das Ende zu bedenken. Daß dieses Gedankenschema zumal rücksichtlich der Gliederung des zweiten Haupttheiles nicht mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann, ist dem Verfasser selbst nicht entgangen; doch sicher behauptet es sich

gegenüber den verglichenen Aufstellungen von Godet und van Oosterzee. Die gesamte Relation aber, deren secundärer Charakter gut erwiesen wird, leitet Achelis von einer schriftlichen Quelle ab, die aus mündlicher, unsicher gewordener Tradition entstanden und auch dem Redactor des ersten Evangeliums bekannt gewesen ist.

Aus dem Bereich der Einzel-Exegese ließe noch manches sich zur Sprache bringen. Doch wir brechen billig ab. Auf das Urtheil über die Composition der Bergpredigt wird des Verfassers Arbeit kaum einen tiefer gehenden Einfluß haben; und hätte derselbe kürzer geschrieben, so würde er oft noch mehr gegeben, auch die Lectüre erleichtert haben. Aber rückblickend auf das Gute, das wir in der Arbeit gefunden, machen wir des Verfassers Wunsch zu dem unsern, daß dieselbe manchen Anlaß werden möge zu erneutem Forschen in der Schrift und zu neuer Liebe zu dem heiligen Worte aus Jesu Munde.

Wold. Schmidt.

2.

Het Irvingisme. Eene historisch-critische proeve. Academisch proefschrift, na machtiging van den Rector Magnificus Dr. C. H. O. Grinwis, gewoon hoogleeraar in de faculteit der wis- en naturkunde, met toestemming van den Academischen Senaat en volgens besluit der Godgeleerde Faculteit, ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid aan de Hoogeschool te Utrecht, op Dinsdag, 29. Februari 1876, des namiddags ten 1 ure, in het openbaar te verdedigen door **Johan Nicolaas Köhler**, geboren te Rotterdam. 's Gravenhage, Mensing & Visser, 1876.

Einer der bedeutendsten niederländischen Theologen entgegnete vor einigen Jahren auf die Frage, wie es doch komme, daß die

Vertreter der theologischen Wissenschaft in Holland sich bisher gar nicht um den Irvingianismus bekümmert hätten: „Die christliche Wahrheit hat unseren Theologen jederzeit sehr am Herzen gelegen und auch merkwürdige Irrtümer haben sie stets lebhaft interessirt; niemals aber haben sie sich mit einer Ungereimtheit beschäftigt." Vielleicht urtheilt der verehrte Mann jetzt doch etwas anders, nachdem sich diese bloße „Ungereimtheit" kräftig genug erwiesen hat, der reformirten Kirche seines Vaterlandes neben vielen mehr untergeordneten Persönlichkeiten wenigstens einen wirklich bedeutenden Mann zu entziehen, nämlich den hochbegabten und innig frommen Dr. Isaak Capadose im Haag, den einzigen Sohn des heimgegangenen berühmten Proselyten.

Mit bloßen Phrasen — wie wenn Etienne Cocquerel den Irvingianismus als „au dessous de toute critique" und ein darüber geschriebenes Werk von E. Guers als „un grand coup d'epée dans l'eau" bezeichnet — kann man sich mit unzweifelhaften Thatsachen, wie die, daß der Irvingianismus in verschiedenen Ländern, wie noch neuerdings in Dänemark, festen Fuß gefaßt hat und daß er die gegenwärtig unsere Kirche erschütternden Schwankungen und Zerklüftungen nicht ohne Erfolg für seine Zwecke auszubeuten versteht, nicht ohne weiteres abfinden. Müssen wir es zugeben, daß die sogenannte apostolische Kirche sehr vielen, welche ihre Seligkeit mit ganzem Ernste suchen, als ein Nothanker in den Stürmen unserer Tage erscheint, so mögen wir in ihr mit dem trefflichen Martensen (Christl. Dogmatik 1856, S. III) immerhin eine „großartige Täuschung, eine ekstatische Anticipation der christlichen Hoffnung, eine Fata-Morgana-Spiegelung der eschatologischen Kirche" erblicken und dürfen es dennoch mit demselben Forscher anerkennen, daß sie reiche Wahrheitsblicke in die Tiefen des göttlichen Wortes, in die Zeiten des Anfangs und des Endes und viele Elemente für eine wahre Beurtheilung der Zeichen dieser Zeit enthält. Wenn sich weiterhin nicht leugnen läßt, daß ein Blick auf die äußere Lebenshaltung seiner Glieder innerhalb der einzelnen Gemeinden einen Rückschluß auf das Vorhandensein einer gewissen ethischen Triebkraft nahe legt, so sieht man sich vollkommen berechtigt, den Irvingianismus nach dem Vorgang vieler, insbe-

sondere der halle'schen Professoren Dr. Köstlin und Dr. Jacobi, einer ernsten Würdigung zu unterziehen.

Von diesen Gesichtspunkten aus erscheint das oben angezeigte Buch von wirklicher Bedeutung. Hinter dem etwas langathmigen Titel folgt ein wirkliches Buch von 412 Seiten, welches als das Resultat mehrjähriger Arbeiten auf umfassenden und gründlichen Quellenstudien ruht. Unseres Wissens ist eine bibliographische Uebersicht der bez. Literatur, wie sie am Schlusse des Werkes auf 25 eng bedruckten Seiten gegeben wird, in gleicher Vollständigkeit bisher nicht veröffentlich worden. Der hauptsächliche Werth des Buches aber scheint uns in den historischen Resultaten zu liegen, welche der Verfasser mit scharfer Kritik und jener ruhigen Akribie zu Tage gefördert hat, die man bei den Angehörigen seines Volkes nicht selten findet.

Die Geschichte des Irvingianismus, welche als die erste Abtheilung 174 Seiten füllt, behandelt ihren Gegenstand in klarer und übersichtlicher Form und mit unparteiischer kritischer Sonderung des historisch Feststehenden von dem mancherlei Unbestimmten und Unbestimmbaren, welches hier dem Auge des Forschers so oft entgegentritt.

Auf die Entstehungsgeschichte der Secte näher einzugehen, versagen wir uns hier darum, weil die Dissertationsschrift des niederländischen Theologen wesentlich neue Momente nicht darbietet.

Dem Charakterbild Irvings fügt der Verfasser einen Zug hinzu, der neben der Streitlust und „dem ungemessenen Selbstgefühl, mit welchem Irving das Anathema über seine Gegner aussprach" (s. Herzogs R.-E., Art. Irving) manches erklären hilft, nämlich ein großes Maß arglos-kindlicher Einfalt, welches ihn die Gedanken anderer oft ohne alle eingehende Prüfung annehmen ließ und sich bisweilen bis zur offenen Abweisung jeder Kritik steigerte! Er war eben durchaus ein Idealist, der nur zu oft vergaß, die Sprünge seiner mächtigen Phantasie und die Erregungen seines lebhaften Gefühles maßvoll zu zügeln, ein Mann von eminenten dichterischen Anlagen, aber dennoch ohne eigentliche poetische Gestaltungskraft. Es kann daher nicht wundernehmen, den gewaltigen Kanzelredner auf dem Gebiete der Dogmatik so schwach zu finden. „Es fehlten ihm die Ruhe des Geistes und die Schärfe des Blickes, um ein

System in seinem gesamten Zusammenhang erfassen zu können, noch viel mehr, um der Schöpfer eines selbständigen Systems zu werden."

Die Systemlosigkeit gehört denn auch zu den charakteristischen Kennzeichen des Irvingianismus, der auch darin die Eigentümlichkeiten des Mannes wiederspiegelt, dessen gewichtiger Einfluß in den ersten Zeiten seines Bestehens überall bestimmend hervortritt.

Schon einige Jahre vor dem Entstehen der nach seinem Namen genannten Secte begegnen wir bei Irving den grundlegenden Gedanken derselben. Die „apokalyptische Stimmung" seiner Zeit, welche ihn je länger je mehr beherrschte, wurde für ihn der Ausgangspunkt für die phantastischen Gestaltungen seiner glühenden Phantasie. Im Jahre 1828 erklärt er es unumwunden als seine feste Ueberzeugung, „daß die Gnadengaben nicht ausschließlich für die apostolische Zeit bestimmt gewesen, sondern daß sie der Kirche aller Zeiten zugewiesen gewesen und allein aus Mangel an Glauben so schwach und selten hervorgetreten seien". Wennfreilich die Glossolalie erst im Jahre 1830 zu Port Glasgow an den Ufern des Clyde in Schottland hervortrat, so wurde die dortige religiöse Bewegung doch schon seit dem Jahre 1826 hauptsächlich durch Irving beeinflußt. Schon in jener Zeit erwartete er das Heil der Kirche nur noch von der Wiedereinführung der Aemter und den Wirkungen der Geistesgaben. Bereits im Jahre 1829 legte er sich in einem Vorbericht vor seinem Buche „Lectures of the Book of Revelation" den Titel eines Engels bei und behauptete in einem Briefe vom Juli 1831, daß jede Kirche mit ihrem Engel stehe oder falle. Als er sich am 27. April 1832 vor dem Londoner Presbyterium zu verteidigen hatte, sprach er, obschon kein berufener Prophet, folgende Weißagung aus: „Es wird nicht lange währen, so wird derselbe Gott, der Propheten versiegelt hat, auch Apostel und Evangelisten versiegeln." Der Grundgedanke des Irvingianismus, nämlich seine eigentümliche Auffassung von dem Wesen und der Bestimmung der Kirche, ist wiederum durchaus Irving entlehnt, der in seiner Schrift: „The Church with her endowment of holiness and power" einen großen Theil seiner Ideen über diesen Gegenstand niedergelegt hat. Hier ist die große Ueber-

einstimmung mit Rom merkwürdig, nämlich der auf die Kirche gelegte übergroße Nachdruck, die Hintansetzung der heiligen Schrift und die Behauptung, daß der Kirche das ausschließliche Recht der Auslegung zustehe. Die festen Formen der römischen und auch der anglikanischen Kirche imponirten schon Irving, wie später der nach ihm genannten Secte. Indem er der Kirche eine Theilnahme an dem Mittleramte des Herrn zuschrieb, bahnte er den Weg zu der irvingianischen Vorstellung, daß die Kirche durch ihren Cultus auf Erden an dem Werke theilnimmt, das Christus im Himmel verrichtet. Auch der Gedanke, daß die Stiftshütte ein Typus der christlichen Kirche sei, ist ihm durchaus nicht fremd. Auch ihm hatten die sieben kleinasiatischen Gemeinden symbolische Bedeutung als die sieben Zeitalter der christlichen Kirche. Die Autorität, welche der Irvingianismus der Geistlichkeit zuschreibt, zog ihn schon im Jahre 1825 so sehr an, daß er davon schreiben konnte, wie der Geist der Autorität über ihn Macht gewinne und er fürchte, daß demselben in den Kirchen Londons nicht genug Gehorsam entgegengebracht werde. Begegnen wir hienach den hauptsächlichsten irvingianischen Ideen bei Irving schon vor dem Entstehen der Secte, so ist es wiederum gerade sein Auftreten gewesen, welches dieselbe in's Leben gerufen hat, denn ihr Anfang muß jeden Falls auf den 6. Mai 1832 datirt werden, nämlich den ersten Sonntag nach Irvings Absetzung, an welchem Tage er mit „gegen achthundert Communikanten" im Saale Robert Owens in Gray's Inn-Road das Abendmahl feierte. Erst im folgenden Juni sagte sich auch Drummond mit „etlichen zwanzig" Personen von seiner bisherigen kirchlichen Gemeinschaft los.

Kaum waren die Berichte von dem Auftreten von Prophetenstimmen zu Port Glasgow Irving kundgeworden, so beeilte er sich, die Prophetengabe der Frau und der Tochter Cardale's anzuerkennen, nachdem sich Cardale wegen der Verweigerung dieser Anerkennung seiten des eigentlichen Pfarrers seiner (anglikanischen) Gemeinde der Gemeinde Irvings angeschlossen hatte. Während die Prediger Owen und Miller nur außerhalb ihrer Kirchen Betstunden für die Ausgießung der Gaben des heiligen Geistes hielten, benutzte Irving seine Kirche dafür, wenn auch außerhalb der gewöhnlichen gottes-

dienſtlichen Zeiten. Als die Stimmen der Propheten indes auch während des gewöhnlichen Gottesdienſtes ertönten, war es wiederum Irving, der ihnen als vermeintlichen Stimmen des heiligen Geiſtes geſtattete, ſich jederzeit ſelbſt während der Gebete vernehmen zu laſſen, ein Vorgehen, welches ſeine Abſetzung zur Folge hatte. Daß ſich Irving, als auf ſein unabläßiges Gebet durch das, was er für die Stimme des heiligen Geiſtes hielt, Männer zu Apoſteln berufen wurden, den neuen Amtsträgern willig unterordnete, ſpricht ebenſo ſehr für die Lauterkeit ſeiner Ueberzeugung, als der Umſtand, daß er ſelbſt nicht zum Apoſtelamte berufen wurde, für die Behutſamkeit Zeugnis gibt, mit welcher die Stimme der Prophetie den einflußreichen Mann von dem höchſten Amte entfernt hielt. Seine Wirkung auf die Bildung der Secte wurde aber dadurch gar nicht beeinträchtigt. Die Hauptfrage bleibt immer, ob der Irvingianismus in ſeinen Grundgedanken auf Irving zurückweiſt, und ob er der Mann geweſen iſt, deſſen Auftreten eine Abtrennung von der beſtehenden Gemeinſchaft verurſacht und andere veranlaßt hat, ſich ihm darin anzuſchließen. Alle dieſe Fragen aber glauben wir bejahen zu müſſen und darum das Recht zu haben, von dem Beſtehen eines Irvingianismus zu ſprechen (S. 141 ff.).

Trotz der unzweifelhaften Bedeutung des Irving'ſchen Einfluſſes auf die Entſtehung der Secte läßt ſich doch nicht verkennen, daß die praktiſche Ausgeſtaltung andere Hände als die ſeinigen forderte und fand. Als ſchon in den erſten Monaten das wilde und ungeregelte Fortwuchern des neuen Prophetentums nur zu häufig zu lächerlichen oder traurigen Auftritten führte, ja ſelbſt falſche Propheten und Prophetinnen auftraten und unheilvolle Verwirrung ſtifteten, ſchien der Fortbeſtand der jungen Gemeinſchaft ſo ſchwer bedroht, daß man nach einem Gegengewicht ſuchen mußte. Man fand es in dem von Irving oft erbetenen und dann vorausverkündigten, von Cardale aber für ſich ſelbſt ſchon längere Zeit erwarteten Apoſtolat. Gieng nicht nach 1 Kor. 12, 28 das Apoſtolat allen übrigen Aemtern vor? — Wie aber ſollten die Propheten bewogen werden, ſich ihrer Autorität zu Gunſten des Apoſtolats zu entäußern? Die Beſcheidenheit, mit der das neue Amt auftrat, als es durch die Vermittlung der Propheten gegeben wurde, und dem-

gemäß das Ansehen derselben zunächst nur zu erhöhen schien, zeugte für den Scharfblick seiner ersten Träger, welche die Kunst des Wartens verstanden und übten. Als während einer häuslichen Gebetsversammlung zu Albury am 7. November 1832 die prophetischen Stimmen beinahe unaufhörlich ertönten, verbot Drummond, seit dem October 1832 von einem Londoner Propheten zum Engel der Gemeinde zu Albury berufen, zunächst einem anscheinend ganz unschuldig in Zungen redenden jungen Arzte die weitere Rede, schritt dann plötzlich ohne weiteres auf den knieenden Cardale zu und fragte ihn mit lauter Stimme: „Bist du nicht ein Apostel? Warum theilst du den heiligen Geist nicht aus?“ So wurde der erste Apostel berufen, der dann seinerseits weitere Ernennungen von Amtsträgern veranlaßte, indem man dieselben nach dem Vorbilde des goldenen Leuchters zu ganzen Scharen von den Propheten berufen ließ.

Langsam, aber sicher nahm das bald vervollständigte Apostolat die Zügel des Regiments in seine Hände. Irving fügte sich bald, durch kräftige Prophetenstimmen leicht überzeugt. Aber sein gefährlich scheinender Einfluß sollte dennoch auf für ihn äußerst schmerzliche Weise gebrochen werden. Am 13. März 1833 von dem Presbyterium seines Geburtsortes Annan seines Predigtamtes entsetzt, kehrte er sofort nach London zurück. Sonntags am 31. März schickte er sich an, ein Kind zu taufen. Da verbot ihm ein Apostel die Vollziehung des Taufactes, weil die schottische Kirche mit Recht zurücknehmen könne, was *sie* gegeben habe; er habe sich deshalb bis zu einer anderweitigen Ordination der Verwaltung der Sacramente zu enthalten. „So hatte das Apostolat den ersten Beweis seiner Macht geliefert. Als gewöhnliches Gemeindeglied saß der einst so gefeierte Edward Irving in derselben Kirche, welche sonst von seinen beredten Predigten wiederhallte, und erwartete still und gehorsam die Stunde seiner neuen Ordination.“ (S. 81. 82.) Apostolische Klugheit gebot, ihn nicht zu lange warten zu lassen. Schon nach fünf Tagen wurde er durch die Stimme der Prophezeiung berufen und unter apostolischer Handauflegung neuerdings zum Engel der Gemeinde ordinirt.

Aber seine Zeit war vorbei. Er hatte noch manche Demütigung

zu bestehen, ehe der kurze Tag seines Lebens sich zu Ende neigte. Wenn er noch vor dem Presbyterium zu Annan sich als den Mittelpunkt seiner Gemeinde betrachtet und gesagt hatte: „Ist es recht, daß Sie mich von der Regierung meiner Apostel und Aeltesten abberufen haben?“, so mußte er sich jetzt vor diesen seinen Propheten und Aposteln beugen (S. 88. 89). Will er seinen Mitengel Miller wegen in der Gemeinde desselben vorgekommener Ruhestörungen zur Rechenschaft ziehen, so heißt es, daß er die Grenzen seines Amtes überschreitet. Läßt er, als die Stimme der Prophetie von den 144000 und den Engeln redete, welche der Herr über je 1000 gesetzt habe und für welche er Stühle in der Gemeinde aufrichten werde, in buchstäblichem Gehorsam 144 Stühle im Kirchenchor aufstellen, so wird ihm gesagt, daß er es nicht verstehe, die Symbolik der Prophetie in die kirchliche Praxis zu übersetzen. Er sollte fühlen, daß er nicht mehr der Erste in der Gemeinde sei. Als er einmal von einer Reise nach Schottland krankheitshalber ohne besondere Anweisung nach London zurückgekommen war, empfieng ihn die strafende Stimme der Prophetie, er habe sein Brot heimlich gegessen und sich in kirchlichen Dingen von seinen eigenen Gedanken bestimmen lassen. Irving schwieg dazu, wie er geschwiegen hatte, als ihm Ende des Jahres 1833 der Vorsitz in der wöchentlichen Rathsversammlung von den Aposteln ohne weiteres entzogen wurde. Später hatte er einmal in der vollen Lauterkeit und Arglosigkeit seines Glaubens an die göttliche Weihe der Prophetie der Anweisung eines Propheten gemäß eine Reihe prophetisch berufener Amtsträger niederer Ordnung ordinirt, ohne vorher das damals aus fünf Personen bestehende Apostelcollegium darüber zu hören. Da mußte er sich dem verurtheilenden Spruche des Apostolats beugen, öffentlich anerkennen, daß er aus Misverstand gesündigt und dem Willen des Herrn widerstrebt habe. Er fügte sich, während sein Mitschuldiger, der Säulenprophet Taplin, sich nicht beugte, sondern erzürnt zurückzog und erst ein Jahr später wieder aufgenommen wurde, nachdem er sich der über ihn verhängten Bußzucht unterworfen hatte.

Man sieht hier deutlich die ersten Spuren des der prophetischen Willkür gegenüber später angenommenen Princips, wonach das

Licht Gottes allerdings durch den Kanal der Prophetie mitgetheilt wird, aber die Auslegung und Ausführung allein dem Apostelcollegium zusteht.

Bei den nächstfolgenden Einrichtungen der neuen Gemeinschaft, der weiteren Ausbildung des kirchlichen Beamtenthums nach dem einmal angenommenen Vorbild der mosaischen Stiftshütte, sowie der aus wirklicher Noth geborenen Einführung des Zehnten trat Irvings Einfluß mehr und mehr zurück. Mit raschen Schritten näherte er sich seinem wahrhaft tragischen Ausgange. „Mit kindlicher Einfalt (a child's simplicity) hatte er wiederholt seine Schuld bekannt und sich den neuen Autoritäten unterworfen, welche ihm gegenüber anfangs mit einer gewissen Zurückhaltung vorgegangen waren, aber durch die Fortsetzung seiner unterwürfigen Haltung den Muth gewonnen hatten, immer schwereres von ihm zu heischen. Darüber mußte die Kraft seines Körpers wie seines Geistes zusammenbrechen. Wie schwer ihm seine Fügsamkeit werden mußte, läßt sich nur muthmaßen. Seinem Schwager hat er einmal auf die Frage, warum er sich bei der letzten Abendmahlsfeier nicht betheiligt habe, die vielbedeutende Antwort gegeben, die Theilnahme sei ihm unmöglich gemacht worden, weil einer der Apostel ausgerufen habe: ‚Sollte irgend jemand nicht anerkennen, daß der Geist Gottes unter uns ist, oder an dem Worte des Herrn zweifeln, der möge fern bleiben; ein solcher Ungläubiger möge sich entfernen.'"

„Sein Seelenleiden drückte seinem Aeußern immer deutlicher seinen Stempel auf. Sein abgemagertes und bleich gewordenes Antlitz trug die Spuren seines tiefen inneren Leidens, sein glänzend schwarzes Haar wurde weiß, die stolze Gestalt sank zusammen und die kraftvolle Stimme wurde unsicher und stockend. Mit kaum 42 Jahren schien ihn plötzlich das Alter überfallen zu haben. Als der Herbst des Jahres 1834 herankam, sah der Arzt in einem Aufenthalte im Süden seine einzige Rettung, während die Stimme der Prophetie ihn nach dem Norden, nach Schottland, verwies; denn obschon er wegen der Sünde seiner mütterlichen Kirche vom Apostelamt verworfen sei, bleibe er doch ein Prophet für dieselbe und müsse sich in sein Geburtsland begeben" (Washington Wilks, Edward Irving, S. 260.)

Er gieng seinem Tode entgegen, bis zuletzt unter großer körper-

licher Schwäche und mit bitterer Seelenpein in seinem Berufe thätig, „stets der Engelevangelist, der die verwandten Geister aufsucht und stärkt". Aber welch peinlichen Eindruck macht es doch, wenn man liest, daß der todtkranke Mann zwei Tage vor seinem Heimgange dem zu ihm gesandten Apostel Woodhouse es als die größte Sünde seines Lebens bekennen muß, daß er dem apostolischen Amt hinderlich und auf die dazu berufenen Männer um so eifersüchtiger gewesen sei, als einige von ihnen seine geistlichen Söhne gewesen wären! (S. 100.)

Am Spätabend des 7. December 1834 schloß Irving die müden Augen [1]).

Nachdem seine gewichtige Persönlichkeit vom Schauplatze abge-

---

1) Nach einer mir von dem Verfasser zugegangenen brieflichen Mittheilung lasse ich hier Sir Walter Scotts Urtheil über Irving in seinem Wortlaut folgen: „I am not fond of Mr. Irving's species of eloquence, consisting of *outré* flourishes and extravagant metaphers. The eloquence of the pulpit should be of a chaste and signified character; earnest, but not high flown and ecstatic, and consisting as much in close reasoning as in elegant expression." (Sir Walter Scott, Letter to Mr. Gordon, 12. April 1825. Lockhart's Life of Sir W. Sc., Ch. 75.) — „Sir Walter describing a large dinner party says: I met to-day the celebrated divin and *soi-disant* prophet Irving. He is a fine looking man (bating a diabolical squint) with talent on his brow and madness in his eye. His dress and the arrangment of his hair indicated that. I could hardly keep my eyes off him, while we were at table. He put me in mind of the devil disquised in an angel of light, so ill did that horrible obliquity of vision harmonize with the dark tranquil features of his face, resembling that of our Saviour in Italian pictures with the hair carefully arranged in the same manner. There was much real or affected simplicity in the manner in which he spoke. He rather made play, spoke much and seemed to be good-humoured. But he spoke with that kind of unction which is really allied to cajolerie. He boasted much of the tens of thousands that attended his ministry at the time of Annan, his native place, till he well-nigh provoked me to say he was a distinguished exception to the rule that a prophet was not esteemed in his own country. But time and place were not fitting." (Lockhart's Life of S. W. Sc., Ch. 77 towards the end.)

treten war, entwickelte der Irvingianismus überraschend schnell die Formen, welche ihm wesentlich noch jetzt eigen sind. Indem die Apostel die in dem Geistesprincip liegende große Gefahr sehr wohl anerkannten, mußten sie zur Beseitigung derselben folgerichtig zunächst an die Befestigung ihres eigenen apostolischen Ansehens denken. Zunächst galt es das Prophetentum in Schranken zu weisen, innerhalb deren es der Gemeinde weiter dienen konnte, ohne dieselbe zu gefährden. Man ordnete also zuerst die Praxis der Handauflegung dahin, daß die Apostel fortan ohne weiteres die apostolische Handauflegung resp. Ordination ertheilten, während sie es früher nur in Folge eines bestimmten inneren Anstoßes gethan hatten. Wiederholt war es geschehen, daß die prophetischen Stimmen sich selbst widersprochen oder Männer zu Amtsträgern bezeichnet hatten, welche offenbar unwürdig waren. Das forderte eine neue Ordnung. Fortan traten sechs Personen mit Engelrang (also Engelpropheten) unter ihrem Säulenpropheten (damals dem nicht eben lauteren Taplin) dem Apostelcollegium zur Seite. Die Worte der Prophetie wurden in jeder Gemeinde aufgezeichnet und dem vereinigten Apostel-Propheten-Collegium zur Prüfung und Sichtung zugeschickt. Der so geläuterte Sinn wurde dann von den Engeln den einzelnen Gemeinden übermittelt. Bekamen so alle Gemeinden die nämliche prophetische Speise, so blieb immerhin die Gefahr bestehen, daß man die durch die höchste Autorität gebilligten Prophezeiungen unter einander vergleichen und zwischen ihnen Mangel an Uebereinstimmung entdecken konnte. Auch dafür wurde gesorgt und unter Verweisung auf das täglich fallende Manna, das bereits am folgenden Tage voll Würmer und stinkend geworden war, befohlen, die prophetischen Mittheilungen nach gemachtem Gebrauch an einem verschlossenen Orte aufzubewahren oder besser noch sie zu vernichten, damit sie den Gläubigen nicht zum Ekel werden oder den Feinden Gelegenheit geben möchten, Gott zu berauben und ihr eigenes Lügengebäude aufzurichten (S. 103).

Zur weiteren Verstärkung ihres Einflusses ließen die Apostel durch die Prophetie eine monatliche große Rathsversammlung von nicht weniger als 135 Mitgliedern einrichten, — alles genau und bis in's Kleinste nach dem Muster der Stiftshütte. Das Ganze lief

darauf hinaus, daß die Apostel unter allerlei feierlichen Formen die Gutachten der einzelnen Classen von Amtsträgern durch die betreffenden Vorsteher entgegennahmen, um sich dann zurückzuziehen und endgültig zu entscheiden. Wenn auch nur ein Apostel gegenwärtig war, so repräsentirte er das ganze Collegium und entschied in letzter Instanz.

Das unter mancherlei Schwierigkeiten — ein berufener Apostel David Dow verweigerte die Annahme und mußte man zu einer Wahl aus zwei durch die Prophetie bezeichneten Männern schreiten — vollzählig gewordene Apostelcollegium nahm nun seinen festen Sitz in Albury, um dort ein Jahr lang täglich die Schrift zu studiren und eine Denkschrift zur Ueberreichung an die vornehmsten Personen Englands auszuarbeiten; ihm zur Seite stand das Collegium der sieben Engelpropheten.

Da die Zahl der Gemeinden sich inzwischen auf 36 vermehrt hatte, hielt man den Versuch einer weiteren Ausbreitung für gerechtfertigt. Eine Offenbarung, welche dem Apostel Drummond zu Theil wurde, vertheilte Europa als den Thronstuhl des großen Königs unter die zwölf Fürsten des geistlichen Israel — Amerika und die christlichen Colonien anderer Welttheile wurden einstweilen als Vorstädte der großen Stadt angesehen — und befahl, daß sie ein jeder zu seinem Stamme giengen, um je 12000 Versiegelte als die Auserwählten des Lammes um sich zu versammeln.

In Wirklichkeit zogen sie aber aus nicht um zu lehren, sondern um zu lernen und das „Gold“ in allen Theilen der Christenheit einzuheimsen. Sie sollten zunächst das Terrain für spätere Versuche recognosciren, mehr als Kundschafter denn als Apostel, und das bekannte, inzwischen durch ihre vereinten Bemühungen zustande gekommene Testimonium den kirchlichen und politischen Würdenträgern überreichen. Von einer zweiten im Jahre 1839 unternommenen Apostelreise mußte der in England als seinem Stamme zurückgebliebene Säulenapostel Cardale seine Brüder zurückrufen, weil inzwischen ernste Streitigkeiten über die Befugnisse der einzelnen Aemter ausgebrochen waren. Auch hatte sich in den unter Cardale's Leitung regelmäßig fortgesetzten monatlichen Rathsversammlungen ein Geist des Widerstandes gegen die apostolische Autorität offen-

bart, der das Apostolat in die bloße Exekutive der Beschlüsse einer souveränen Versammlung zurückdrängen wollte. Mit sehr durchgreifenden Maßregeln beschworen die Apostel die drohende Gefahr, beschlossen aber zunächst in Albury zu bleiben, um von da aus die Gemeinden zu regieren und zu bauen. Einer aus ihrer Mitte aber, der zuletzt erwählte Apostel Duncan Mackenzie, legte sein Amt nieder, weil er das Recht zu solchen Maßregeln nicht anzuerkennen vermochte.

Die Elf aber hatten Stoff genug zu weiteren Einrichtungen mit nach Hause gebracht. Unser Verfasser führt zur Evidenz den Beweis, daß die Opfertheorie, welche der irvingianischen Eucharistie zu Grunde liegt, die Lehre von der Wiedergeburt in der heiligen Taufe, die Einführung einer größeren Fülle von liturgischen Formen, die neuen genauen Vorschriften über die Kleidungen der Amtsträger wesentlich dem imponirenden Eindrucke zuzuschreiben sind, welchen die römische Kirche auf die reisenden Apostel gemacht hatte (S. 122 ff.).

Der mit der Zusammenstellung der Liturgie beauftragte Säulenapostel Cardale trat von nun an noch mehr in den Vordergrund. Ueberall ließ er das Apostolat als höchste Instanz erscheinen, obgleich er vorsichtig genug war, den bisweilen noch auftauchenden Selbständigkeitsgelüsten der Engel durch die Einführung einer modificirten Rathsversammlung eine unschädliche Befriedigung zu gewähren.

Dem kräftigen Aufschwung, der sich vom Jahre 1848 datirte, folgte im Jahre 1855 eine schwere Erschütterung, da in diesem Jahre zwei Apostel starben, während man doch der Meinung gewesen war, daß sie bis zur Wiederkunft des Herrn bleiben würden. Man half sich durch die Bereicherung der irvingianischen Eschatologie mit einem neuen Dogma, daß nämlich zwar nicht die Auferstehung aller Menschen oder auch nur aller Heiligen, wohl aber die ἐξανάστασις einer bestimmten Anzahl von Auserwählten noch vor der Offb. 20, 5 erwähnten ersten Auferstehung stattfinden werde. Gleichwol entstand hieraus ein weiter unten zu berührendes Schisma in der Secte.

Die Ausbreitung der Secte in England entsprach keineswegs den hochgespannten Erwartungen ihrer ersten Gründer und Leiter. War sie mit ca. 1000 Gliedern in's Leben getreten, so zählte sie nach einer genauen statistischen Schätzung Ende März 1851 doch nur 4908 Anhänger mit 32 Kirchen. Und dennoch war gerade

das Jahr 1851 ein Jahr besonderen Aufschwungs, in welchem die Zahl der Mitglieder etwa um ein Drittel zugenommen hatte. So berichtet auch neuerdings der anglikanische Geistliche Dr. Maurice Davies in seinem „Unorthodox London", nach einer Mittheilung der Evangelischen Kirchenzeitung (1876, Nr. 21, S. 368) folgendes:

„Die ‚katholische und apostolische Kirche' der Irvingiten entfaltet in den sieben meist ansehnlich großen, aber theilweise recht spärlich besuchten Kirchen, welche sie in London besitzt, eine stolze Pracht des Cultus; sie überbietet in dieser Beziehung fast jede Schattirung des anglikanischen Hochkirchentums. In der großen Hauptkirche auf Gordon Square ministriren im Sonntagsgottesdienste nahezu fünfzig Geistliche auf einmal, angethan mit einer fast blendenden Manigfaltigkeit bunter Ornate. Aber auch in den Früh- und Abendgottesdiensten fungiren regelmäßig wenigstens vierzehn Geistliche oder Eingeweihte, womit die bei diesen Gottesdiensten oft nicht über 20 Personen starke Zuhörerschaft eigentümlich contrastirt. Weihwasserbecken, Räuchwerk, Ausstellung des Sacraments, Gebete für die Verstorbenen, — nichts von dem allen fehlt den gottesdienstlichen Feiern dieser Secte, die doch ein Sprößling der schottischen Puritanerkirche Knox' ist. Die Zahl der Apostel soll [1]) auf drei zusammengeschmolzen sein. Und was die der Existenz des irvingitischen Cultus überhaupt zu Grunde liegenden prophetischen Kundgebungen betrifft, so scheinen sie so wenig reichlich mehr in Kraft und Geltung befindlich, daß das Kriterium, wodurch dieselben sich von den angeblichen Inspirationen und Geistesmanifestationen solcher bedenklichen Secten wie der Spriritisten und ähnlicher unterscheiden, leider nur schwer zu erbringen sein dürfte."

Auf die Geschichte der Ausbreitung der Secte in der Schweiz, Frankreich, Deutschland näher einzugehen, müssen wir uns hier versagen. In Preußen, wo die Secte nächst England die meisten Anhänger zählt, verzeichnen die jüngsten statistischen Berichte 74 Gemeinden mit 5079 Gliedern; die Berliner Gemeinde zählt 900 Seelen und besitzt zwei nicht große Kapellen.

Dasjenige Land, in welchem die Irvingianer in neuester Zeit

---

[1]) Anfangs November 1869 starb der viertletzte Apostel Dalton.

die meisten Erfolge aufzuweisen haben, ist das ohnedem sectenreiche Holland. Hier war es der persönlich äußerst liebenswürdige, begabte und ausdauernde Evangelist Max von Pochhammer — irren wir nicht, der Sohn eines preußischen Generals —, der nach den großen Diensten, die er seiner Gemeinschaft an vielen Orten bewiesen hatte, die Gründung einer Gemeinde in Holland herbeiführte.

Schon vor ihm war indes ein anderer Irvingianer, ein gewisser Schwartz, der excommunicirte frühere Hülfsengel der Berliner Filialgemeinde zu Hamburg, auf dem Boden Alt-Niederlands erschienen.

Der Berliner Prophet Heinrich Geyer hatte nämlich während einer Versammlung des Apostelcollegiums zu Albury im Jahre 1860, der er als sogenannter apostolischer Prophet beiwohnte, in der Kraft des heiligen Geistes (in the power) die Evangelisten Caird und Böhm zu Aposteln anstatt der verstorbenen Apostel Drummond und Carlyle berufen. Nach langen Berathungen fand man diesem prophetischen Angriffe auf das heilig gehaltene Princip von der *festen* Zwölfzahl der zweiten Apostelreihe gegenüber einen vorläufigen Ausweg, indem man zwar erklärte, daß nach Offb. 4, 4 nur eine Doppelreihe von zwölf Aposteln bestehe, die von Geyer Berufenen aber willig als Coadjutoren annahm. Geyer fühlte sich indes dadurch nicht geschlagen. Nachdem er im August 1861 den Königsberger Aeltesten Rosagatzki (S. 133) zum Apostel berufen hatte und im Jahre 1862 excommunicirt worden war, weil er die apostolische Lehre, daß die Gemeinde der 144000, nämlich die Irvingianer, noch vor der letzten Trübsal dem Herrn entgegen in die Luft gerückt werden solle, geleugnet hatte, fand er bei dem Hamburger Hülfsengel Schwartz Glauben für seine Annahme, daß die Zwölfzahl der Apostel bis zur Wiederkunft des Herrn stets voll erhalten werden müsse und daß Rosagatzki ein berufener Apostel des Herrn sei. Schwartz trat mit seiner ganzen Gemeinde bis auf drei Glieder aus der Berliner Gemeinde aus und wurde darauf von dem Apostel Woodhouse mit Geyer in den Bann gethan. Zum Apostel der Niederlande berufen, kam Schwartz im Jahre 1863 in Holland an, wo er in Amsterdam unter großen Schwierigkeiten eine an Zahl und Bedeutung geringe Gemeinde gründete, die aber gleichwol Abzweigungen in Bielefeld, Enkhuyzen und Hoorn gefunden hat. Zwei

mir vorliegende Schriftchen eines ehemaligen Amtsträgers dieſer Gemeinde enthüllen das traurige Bild eines in jeder Hinſicht ſo ſchmutzigen Treibens, daß man ſich mit wirklichem Ekel davon abwendet. Auch einige angebliche Heilungswunder „der Verſiegelten“ werden ſcharf beleuchtet.

Kurze Zeit nach Schwartz erſchien auch Max von Pochhammer. Der Landesſprache noch unkundig, ſuchte er zuerſt in der damals von mir geleiteten deutſchen Gemeinde Rotterdams Eingang, begab ſich aber ſehr bald, da die gewünſchten Erfolge ausblieben, nach dem Haag, wo er für ſeine Zwecke in dem geiſtvollen und aufrichtig frommen Dr. Iſaak Capadoſe eine offene Thür fand. Als er noch einige andere Männer von weit geringerer Bedeutung als „gates of entrance“ gewonnen hatte, ſchritt man ſofort zur Conſtituirung einer ſelbſtändigen Gemeinde. J. Capadoſe gab ſein bedeutendes Amt im Colonialminiſterium willig auf, wurde im Jahre 1865 zum Prieſter und im Jahre 1868 zum Engelevangeliſten geweiht. Um eine ſehr raſch erbaute Kirche ſchließt ſich im Haag eine nicht große Gemeinde, von welcher aus die im Lande einzeln, in etwas mehr erheblicher Zahl nur zu Rotterdam wohnenden Glieder der Secte verſorgt werden.

Hauptſächlich durch den unermüdlichen Eifer Capadoſe's iſt es der Secte gelungen, neuerdings auch in Dänemark Fuß zu faſſen. Nähere Berichte fehlen indes, da die Irvingianer auch hier ſehr zurückhaltend ſind. Wie aus einem durch die Güte des Verfaſſers im Auszuge mitgetheilten Privatbriefe eines dort arbeitenden irvingianiſchen Prieſters hervorgeht, verfolgt man dort dieſelbe unlautere Taktik, wie in Deutſchland und Holland, indem man die angeworbenen Glieder dem Namen und den Rechten — nicht den Pflichten — nach als gute Lutheraner angeſehen wiſſen will, obſchon ſie mit der Kirche ihres Landes durchaus brechen, ja dieſelbe für eine „Synagoge des Antichriſts“ anerkennen mußten, ehe ſie Irvingianer werden konnten. Wie groß die Anzahl der däniſchen Irvingianer zur Zeit ſein mag, iſt bisher nicht bekannt geworden. In Holland mögen ihrer nach der Schätzung des Verfaſſers vielleicht 500 ſein; Schwartz in Amſterdam ſpricht von 600 „Verſiegelten“, was höchſt wahrſcheinlich zu hoch gegriffen iſt. —

Im zweiten Kapitel ſeines Werkes ſchickt der Verfaſſer ſeiner

Kritik des Irvingianismus eine vortrefflich geordnete Ueberſicht der Lehre voraus, welche dem Testimonium als der einzigen authentiſchen Quelle hiefür entnommen iſt. Da er hier nur weiter ausführt, was Köſtlin in dem betreffenden Artikel der Herzog'ſchen Real-Encyklopädie und Jacobi in ſeiner Schrift (Die Lehre der Irvingiten ꝛc., 2. Aufl., Berlin 1868) niedergelegt haben, können wir über dieſen Abſchnitt hinweggehen.

Indem er dann zur eigentlichen Kritik der Lehrmeinungen der Secte übergeht, mißt er ſie zunächſt an dem Maßſtabe der heiligen Schrift und geht dann auf eine Beſprechung ihrer angeblichen Wunder und der Gloſſolalie über.

Bei der Gloſſolalie muß man zwiſchen den Reden in fremden Sprachen, d. i. in unverſtändlichen Worten, und den Reden in verſtändlichen Lauten unterſcheiden. Was das eigentliche Zungenreden anlangt, ſo bildete ſich die erſte Zungenrednerin Miß Mary Campbell, die ſpätere Frau Caird, eingeſtandenermaßen nur ein, daß ſie in der Sprache der Pelew-Inſeln geredet habe, verſuchte auch die ihr ſelbſt unverſtändlichen Worte durch ebenſo unverſtändliche willkürliche, aber angeblich inſpirirte Schriftzeichen wiederzugeben! Man hat ſpäter eine Reihe ähnlicher, angeblich von Gott zur Erhärtung der Wahrheit des Irvingianismus eingegebenen Klänge in der Zeitſchrift The Morning Watch eine Zeitlang veröffentlicht; man begreift in der That nicht, wozu? Was ſoll es z. B. bedeuten, wenn die vorgebliche Stimme des heiligen Geiſtes die Predigt einmal durch folgendes ſinnloſes Geplapper unterbrechen läßt:

„Hippo-gerosto hippo booros senoote
Foorime oorin hoopo tanto noostin
Noorastin niparos hipanos bantos boorin
O Pinitos eleiastino halimungitos dantitu
Hampootine farimi aristos ekrampos
Epoongos vangami beresossino tereston
In tinootino alinoosis O fustos sungor O fuston sungor
Eletanteti eretine menati.“

Dem unſinnigen Inhalt entſprach meiſt die wahrhaft anſtößige Form, in welcher die Gloſſolalie auftrat, eine Form, zu welcher das Neue Teſtament nicht die geringſte Parallele bietet. Wir er-

innern an die verbürgten Mittheilungen des erwähnten Köstlin'schen Artikels und des Jacobischen Buches. Wenn Männer und — Frauen ihre angeblichen Offenbarungen in wahrhaft thierischen Tönen mark- und nervenerschütternd hinausbrüllen, so kann das unmöglich im Sinne des Apostels geschehen sein, der alles empfiehlt, was lieblich ist und wohllautet (Phil. 4, 8). Wir nennen solches dämonisch, nicht göttlich.

Die in verständlichem Englisch ertönenden Prophetenstimmen beschränkten sich anfangs meistens auf das Lob Irvings oder bezogen sich auf Stellen aus seinen Predigten z. B.: „Der Herr kommt! der Herr kommt!" — „Send' uns Apostel. Send' uns Apostel." — „Jesus in unserer Natur!" — „Gepriesen sei die Einheit mit unserm Fleisch!" — „Er (Irving) ist ein getreuer Pastor, ein geistlicher Mann!" — Auch waren häufige, oft geradezu kindische Wiederholungen beliebt. So lautete eine Weißagung der Miß Cardale am 10. Juli 1832: „Höret das Wort des Herrn! Höret das Wort des Herrn! Höret das Wort des Herrn! Kehret um, kehret um, kehret um, kehret um zu eurem Vater, eurem Vater! Kehret jetzt um! Thut Buße, thut Buße, thut Buße über eure Missethat und kehrt euch zu dem Herrn! Denn der Herr ist barmherzig und gnädig und geduldig und langsam zum Zorn, Er ist langsam zum Zorn! Sein Grimm, Sein Grimm, Sein Grimm eilt nicht zu entbrennen! Aber ein Tag, ein Tag, ein Tag ist nahe, ein Tag ist nahe, der Tag, der Tag des Zornes, des Zornes, des Zornes des Lammes! Thut jetzt Buße! Thut jetzt Buße, und kehrt euch zu Ihm! Kehrt euch zu Ihm, jetzt kehrt euch zu Ihm! Kehrt euch jetzt zu Ihm, damit Er nicht beschließe in Seinem Zorn, daß ihr nicht eingehet zu Seiner Ruhe." (S. 255.) Aus der neuesten Zeit berichtet ein Augenzeuge aus der Gemeinde des Apostels Schwartz in Amsterdam: „Die prophetischen Auslassungen bestanden in einzelnen Bibelstellen, ganz oder zum Theil recitirt, mit oder ohne eigene Zusätze; voraus gieng ein entsetzliches Brüllen des in Zungen Redenden. Diese Auslassungen waren mit einer so gewaltigen Aufregung verbunden, daß der ganze Leib dadurch erschüttert wurde." (Vijf jaren in de gemeente der Apost. Zending etc., Amsterdam 1869, S. 15.) In Berlin vernahm man vor einigen

Jahren in der Kapelle in der Stallschreiberstraße von einer Dame die Worte: „Das Kind in der Krippe! O sehet das Kind in der Krippe!“ Diese eigentümliche Offenbarung wurde wohl zwölfmal in singendem Tone wiederholt. In eben dieser Kapelle hörte ein Berliner Hauptlehrer eine Frau in Zungen reden: es waren oft wiederholte englische Worte aus einer bekannten englischen Hymne! — Ein Beamter der königlichen Bibliothek im Haag erzählt folgendes: „Einer meiner Freunde, ein sehr ernster Mann, besuchte die irvingianische Kirche im Haag. Während des Gottesdienstes erhob sich ein Mann inmitten der Gemeinde mit den Worten: ‚Hebt eure Häupter empor und schaut nach Osten!‘ — Pause. — ‚Schaut den Mann aus dem Osten, den Mann aus dem Osten!‘ — Lange Pause. — Endlich setzte sich der Sprecher. Der Berichterstatter hatte seine Bewegungen und Worte genau beachtet. Ohne daß er irgendwie dazu Veranlassung gegeben hätte, trat ein Diakon auf ih nzu und sprach hohen Tones: ‚Man lacht hier nicht, hören Sie!‘“

Mögen auch einzelne Prophetenstimmen gehaltvollerer Art vernommen worden sein oder noch jetzt vernommen werden, so führt doch jede nähere Betrachtung zuletzt zu der auch von Freunden getheilten Ueberzeugung, daß die ganze Sache auf ein meist schwärmerisches Treiben und eine äußerst geistlose und willkürliche Nachahmung des Zungenredens der ersten Kirche hinausläuft und daß demnach das sogenannte „Zungenreden“ vielmehr gegen als für den Irvingianismus ein Zeugnis gibt.

Die nun folgende weitere Kritik der dem Irvingianismus eigentümlichen Lehren mag für das Vaterland des Verf. von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein; uns bietet sie geringeres Interesse, da wir uns hauptsächlich in den mehrerwähnten Schriften der beiden halle'schen Professoren einer ebenso tiefen und gründlichen, als objectiven und klaren Darstellung und Kritik dieser häretischen Meinungen erfreuen, welche den Namen von Dogmen kaum verdienen.

Wir hätten gewünscht, daß der Verf. die großen Mängel der Irvingianer bezüglich der Rechtfertigungslehre klarer und umfassender hervorgehoben hätte, glauben auch nicht, daß dieselben die Irrlehre über die Sündlosigkeit Jesu gänzlich haben fallen lassen. Man hat sie vielmehr ihrer ketzerischen Verfänglichkeit wegen nur zur

Seite gestellt und läßt sich darauf nicht weiter ein. Uns ist zwar kein einziger Wortführer der Secte bekannt, der sich über diesen Punkt vollkommen klar ausgesprochen hätte, wohl aber, daß sie sämtlich trotz ihrer Behauptung, daß Irving sie gar nichts anginge, erklärten, Christus habe unser gegenwärtiges Fleisch und Blut angenommen; bezüglich des Wie und Inwiefern dieser Annahme fahren sie freilich in allerbreitester dogmatischer Unbestimmtheit auseinander. Aber was sie alle festhalten, beweist genug, um sie nach der Schrift (vgl. die Briefe des Johannes, Matth. 24, 5. 23. 24 u. s. w.) für wirkliche Häretiker zu erklären, und fordert uns demgemäß auf; uns ihnen gegenüber nach der apostolischen Vorschrift (2 Joh. 6, 10. Tit. 3, 10. Gal. 1, 8) zu verhalten. Wenn man, wie der Rec., aus dem Munde eines ihrer hervorragendsten und geistig bedeutendsten Führer die Worte gehört hat: „Ich hoffe, noch heiliger zu werden, als der Herr Jesus auf Erden war", — so wundert man sich nicht mehr, daß die heimlich gehegte, öffentlich zwar nicht verleugnete, aber doch möglichst verschwiegene und beschönigte Irrlehre bezüglich der Annahme unseres sündlichen Fleisches von Seiten Jesu eine durchaus pharisäisch gerichtete äußere Heiligung zur seelenverderblichen Folge hat (Kol. 2. 18—23), und läßt sich dadurch nicht berücken.

Der Verf. ist auf derartige Betrachtungen ebenso wenig eingegangen, als auf eine nähere Auseinandersetzung der mehr als pharisäischen Art und Weise, wie sie Proselyten zu machen suchen, indem er dies höchst wahrscheinlich als außerhalb der Grenzen einer Dissertationsschrift liegend angesehen hat. Prof. Jacobi hat dies versteckte, wahrheitsschändende Treiben in seiner bekannten Schrift mit scharfen Zügen gebrandmarkt; sehr belehrend ist in dieser Hinsicht auch W. G. Böttgers Briefwechsel mit den Irvingianern (Leipzig 1863).

Das kurze (dritte) Schlußkapitel des Köhler'schen Werkes sucht zunächst das Auftreten der Secte zu erklären und zu würdigen. Die apokalyptische Stimmung der Zeit, welche über das formale Schriftprincip des Protestantismus hinaus nach neuen Offenbarungen verlangte, sowie das Autoritätsbedürfnis, welches in den kirchlichen und religiösen Zerklüftungen jener Tage keine genügende Befrie-

digung fand, wird dem Verf. zum „δός μοι ποῦ στῶ“ der Verzweiflung, dem der Irvingianismus die rettende Hand entgegenstreckte. Während denjenigen, welchen die protestantische Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche keine Genüge thut, die massive Aemterlehre des Irvingianismus passende Anknüpfungspunkte bietet, fühlen sich andere durch den Ernst, den er anscheinend mit der Heiligung macht, und die Betonung der nahen Zukunft des Herrn mächtig angezogen. Für einige wenige Reformirte wird nach dem Verf. auch aus dem Fehlen des Kreuzes, des Altars u. s. w. in ihren Kirchen ein Sehnen nach etwas Neuem, etwas Symbolischem geboren. Auch die verheißene Entrückung noch vor der großen Trübsal der Letztzeit wirkt auf das von Natur leidensscheue Herz vieler Menschen. Die Erscheinung des Irvingianismus fordert daher lebendigeren Glauben und größeren Ernst der Heiligung von uns, sowie eine immer eingehendere Vertiefung in die Schachte des prophetischen Wortes. Sie zwingt uns, die Lehre von den letzten Dingen durch erneuerte exegetische und dogmatische Untersuchungen immer sicherer zu begründen, vor allem aber dieselbe auch für die Gemeinde praktisch auszunützen. Weiterhin weiß der Verfasser das Streben nach Einheit und Katholicität zu schätzen, für welche Güter der Irvingianismus doch eintreten will, obschon, wie mit Recht bemerkt wird, „sein Auftreten selbst eine neue Verleugnung dieser hohen und herrlichen Wahrheit ist (S. 399) und er eine bloße einheitliche Form in's Leben ruft, die selbst wieder zur Ursache weiterer Spaltung wird“ (S. 400). Auch verkennt er keineswegs die Mahnung, welche die Forderung des Zehnten für die evangelische Kirche ausspricht, die so viele schreiende Bedürfnisse unbefriedigt lassen muß, weil es an den nöthigen Mitteln fehlt. Wenn der Verf. weiter fordert, daß man die Secte mit jener Sanftmuth, die allein aus der heiligen Liebe geboren wird, bekämpfen solle, und auf die Waffen wider dieselbe hinweist, nämlich auf das zweischneidige Schwert des göttlichen Wortes, eine gesunde Hermeneutik der Resultate der Geschichte der christlichen Kirche, sowie eine Apologetik, welche von den unmittelbaren Grundlagen der göttlichen Wahrheit ausgeht und bei denselben bleibt, — so stimmen wir ihm mit Freuden zu, hätten aber gewünscht, daß

er auch hier mehr und eingehender die Nothwendigkeit betont hätte, der ungesunden Hamartologie und der unwahren Heiligungstheorie der Irvingianer gegenüber die evangelischen Fundamentalwahrheiten mehr hervorzuheben. Auch dürfte es durchaus nicht geschadet haben, wenn er, der geschichtlichen Entwickelung der Secte in seinem eigenen Vaterlande eingedenk, vor dem gefährlichen Misbrauche gewarnt hätte, den viele rechtgläubige Christen mit der apostolischen Mahnung 1 Thess. 5, 21 (vergl. V. 22) getrieben haben und noch treiben. „Nicht ohne Sorge betrachten wir daher diese Erscheinung, die mit so schönen Verheißungen lockt, deren Erfüllung nicht in ihrer Macht steht. Unter all' den vielen Aeußerlichkeiten und Formen muß die Innigkeit des Glaubenslebens leiden; man ist so geschäftig mit vielem Dienen, daß man Gefahr läuft, das Eine, was allein noththut, aus den Augen zu verlieren. Möchten viele, die für ihr Sehnen nach Wahrheit, Versicherung der Gnade und Heiligung in dieser Secte Befriedigung suchen, es erfahren, daß nicht sie, sondern Christus, Christus allein diese Wünsche zu erfüllen vermag .... Auch die Glieder dieser Secte, Geistliche wie Laien, bleiben Ihm, dem Herrn der Gemeinde, befohlen, der als der gute Hirte seine Schafe nicht vergißt, auch dann nicht, wenn sie abirren. Indes sind wir von einem überzeugt: Nachdem er genützt hat, wozu der Herr will, wird auch der Irvingianismus den Weg so vieler anderer Secten gehen, die vor ihm gewesen sind, er wird verschwinden. Denn mit festem Vertrauen harren wir der Erfüllung des Wortes: Es wird Eine Heerde und Ein Hirte werden." (S. 412.)

Mit diesen Schlußworten des Verf. schließen auch wir. Es würde uns sehr freuen, wenn das tüchtige Köhler'sche Werk auch unter uns Leser finden sollte. In das Holländische kann man sich ziemlich leicht hineinlesen, und die englische Sprache, in der die vielen Quellen-Anführungen größtentheils geschrieben sind, ist heutzutage wie überhaupt vielen Gliedern der gebildeten Stände, so auch vielen Theologen nicht mehr ganz fremd.

Zum Schlusse erlauben wir uns noch die Mittheilung, daß die Ausstattung des Buches als eine vortreffliche bezeichnet werden muß.

Berlin im August 1876. W. Schwarz.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1876.

(Herbstversammlung).

Directoren fällten in ihrer Versammlung am 18. September und folgenden Tagen ihr Urtheil über drei deutsche Abhandlungen, welche vor dem 15. December 1875 eingegangen waren zur Lösung folgender im J. 1874 ausgeschriebenen Preisaufgabe:

> Auf welchen Grundlagen und mit welchem Erfolge ist die Vereinigung christlicher Kirchen bis jetzt versucht worden? Und was hat man hinfort von Versuchen, welche eine Union bezwecken, zu erwarten?

Die erste Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: *Σπουδάζετε τηρεῖν τὴν ἑνότητα κτλ.* (Epheſ. 4, 4), zeugte zwar von besonderem Fleiß und großer Beleſenheit, war aber sonst, nach dem einstimmigen Urtheil der Directoren, eine ganz unbrauchbare Arbeit. Directoren glaubten in dem Verfasser jemanden zu erkennen, welcher schon zu wiederholtenmalen als Preisbewerber aufgetreten war. Irrten sie sich darin nicht, dann hatte er aus dem ungünstigen Urtheil, welches jedesmal über seine Arbeit gefällt wurde, offenbar nichts gelernt, so daß der ernstliche Zweifel sich erhob,

ob ihm sein Unternehmen je gelingen könne. Auch diesmal war schon die Form seiner Abhandlung ungefällig und abschreckend. Der Text und die Anmerkungen und Notizen waren nicht gehörig unterschieden und abgesondert, sondern untereinandergemengt, und die unzähligen Einzelheiten auf die einförmigste Art behandelt. Anstatt die Union der christlichen Kirchen, wie sie bisher versucht worden ist, nachzuweisen und zwar pragmatisch, hatte er sich vorgesetzt, alle, auch die ziemlich unbedeutenden dogmatischen und kirchlichen Uneinigkeiten mit den sehr ungleichartigen Versuchen zur Schlichtung darzustellen, wodurch, was Hauptsache hätte sein müssen, unter vielem, was außerhalb der Frage lag, wie vergraben wurde. Abgesehen von der Verbindung, in welcher diese Ketzergeschichte mit der Frage stand, war sie, an sich beurtheilt, äußerst unvollkommen, einerseits aus Mangel an Pragmatik, anderseits wegen der sonderbaren und verwirrten Anordnung der in ihr aufgenommenen Einzelheiten. Die Antwort auf das zweite Glied der Preisaufgabe war gleichfalls unbefriedigend. Einzelne richtige Bemerkungen konnten den völligen Mangel an principieller Auffassung durchaus nicht ersetzen.

Die zweite Abhandlung (Motto: *Καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν* (Joh. 10, 16) übertraf zweifelsohne die vorhergehende, litt aber dennoch an großen Mängeln. Der Stil war abwechselnd trocken und schwülstig. Der erste, historische Theil enthielt nicht nur, was in demselben, der gestellten Frage gemäß, vorkommen mußte, sondern überdies, was als bekannt hätte vorausgesetzt werden sollen, die Geschichte der Entstehung der Spaltungen in der christlichen Kirche, welche oft so umständlich erzählt wurde, daß es den Schein hatte, als ob der Verfasser den eigentlichen Gegenstand der Frage ganz aus den Augen verloren hätte. Demzufolge war „der Vereinigung christlicher Kirchen" ungefähr nur ein Drittel dieses Theils der Abhandlung gewidmet. Sie war denn auch nicht so genau und vollständig behandelt als in Bezug auf die Preisaufgabe gefordert werden mußte. Der zweite Theil der Abhandlung stützte sich nicht auf den ersten, d. h. er war nicht der Zusammenfassung und Anwendung der Lehren der Geschichte gewidmet, sondern stand fast ganz vereinzelt und abgesondert da. Es wurde die Frage, was

in der Zukunft von Unionsversuchen zu erwarten sei, beantwortet mit Bezugnahme auf den ziemlich weitläufig beschriebenen Charakter der verschiedenen Kirchen. An interessanten Bemerkungen fehlte es in dieser Beschreibung nicht. Aber die ganze Beweisführung berührte dasjenige nicht, was die Gesellschaft bezweckte, und mußte überdies zum Theil für überflüßig gehalten werden, da es ja kaum des Beweises bedarf, daß die Kirchen, so lange sie ihre Lehre, ihre Verfassung und ihren Cultus unverändert festhalten, sich mit einander nicht in Wahrheit vereinigen können. Bei aller Werthschätzung des Guten, das sich in beiden Theilen der Abhandlung vorfand, konnten Directoren daher nur ein ungünstiges Endurtheil fällen.

Ein anderes Ergebnis hatte die Beurtheilung der dritten Abhandlung, gezeichnet mit dem den Schriften Bucers entlehnten Sinnspruch: Die Glieder Christi müssen ihre gegenseitige Verwandtschaft erkennen. Directoren sahen in derselben die Arbeit eines talentvollen Mannes, welcher den Zweck der Preisaufgabe richtig verstanden und sie vollständig beantwortet hatte. Gegen diese und jene Einzelheiten im ersten, dem historischen Theil hatten sie ihre Bedenken. Die Wünsche und Erwartungen in Betreff der Zukunft, im zweiten Theil geäußert, erregten Bedenklichkeiten und Zweifel, welche vom Verfasser selbst nicht gehoben wurden. Sein Ideal, die Bildung von „Nationalkirchen" schien der Mehrzahl der Beurtheiler einestheils den Aussagen der Geschichte zu widersprechen, anderntheils die Entwicklung des religiösen Lebens und die Union der Kirchen selbst in Gefahr zu bringen. Sie glaubten aber voraussetzen zu dürfen, daß der geschickte Verfasser den erstgenannten Bemerkungen leicht Abhülfe werde leisten können, und auch im zweiten Theil sich werde bereit finden lassen, unbeschadet der Eigentümlichkeit seiner Ueberzeugung, die Abänderungen zu machen, welche schlechterdings nöthig schienen, um seine Ansicht näher zu erläutern und Misverständnissen zuvorzukommen. Im Vertrauen auf seine Bereitwilligkeit, diese Aenderungen vorzunehmen, trugen sie kein Bedenken, ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen.

Das Namenbillet wurde nun eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

Gottlieb Joß,

Pfarrer in Saanen, Canton Bern, Schweiz.

In der Frühjahrsversammlung war schon der Beschluß gefaßt, die folgende Preisaufgabe auf's neue auszuschreiben:

I. Die Gesellschaft verlangt:

„Eine Abhandlung über die alt-katholische Bewegung dieser Tage, worin ihr Ursprung und Fortgang dargestellt, ihr Charakter nachgewiesen, ihr Verhältnis zu verwandten Erscheinungen in der Geschichte der christlichen Kirche in's Licht gestellt und die Aussichten in ihre Zukunft erwogen werden."

Directoren beabsichtigen mit dieser Fassung der Frage nicht den Preisbewerbern in der Eintheilung ihrer Arbeit Fesseln anzulegen, sondern vielmehr sie auf die Hauptpunkte hinzuweisen, welche man von ihnen behandelt zu sehen wünscht.

Jetzt wurden dieser Preisfrage die zwei folgenden hinzugefügt, wovon die erste schon im Jahre 1874 gestellt wurde, aber unbeantwortet geblieben ist, und die zweite zum erstenmale ausgeschrieben wird.

II. Mit Rücksicht auf die verschiedenen Einflüsse, welchen das heranwachsende Geschlecht in unseren Tagen ausgesetzt ist, verlangt die Gesellschaft:

„Ein wissenschaftlich bearbeitetes und praktisch erläutertes Handbuch zur christlichen Pädagogie."

III. „Welchen Einfluß hat der Islamismus gehabt und hat er jetzt noch auf das häusliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner? Und was geht hieraus hervor in Hinsicht auf die Pflicht der Christenvölker gegen diese Religion und ihre Anhänger?"

Vor dem 15. December 1877 sieht man den Antworten auf diese Fragen entgegen. Was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und beiseite gelegt.

Vor dem 15. December 1876 sehen Directoren den Abhandlungen zur Lösung der im Jahre 1875 ausgeschriebenen Preisaufgaben entgegen. Diese Preisaufgaben sind in den Programmen für jenes Jahr veröffentlicht worden und betreffen die neueren Theorien über die Abstammung des Menschen, die kirchliche Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall und das Verhältnis des religiösen Glaubens der Völker zur Behandlung ihrer Todten.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldne Medaille der Gesellschaft von 250 Gulden an Werth nebst 150 Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in baarem Gelde zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **A. Kuenen**, Dr. theol. Professor zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhand-

lung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche von der Gesellschaft nicht herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

2.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1877.

Die Directoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teyler'schen theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 10. November 1876 ihr Urtheil abgegeben über die vier Abhandlungen, welche zur Beantwortung der im Jahre 1874 gestellten Preisfragen eingesandt wurden.

Zwei dieser Schriften behandelten den Gegenstand:

„Geschichte und Beurtheilung der Maxime: die freie Kirche in dem freien Staat."

Die eine, mit dem Motto 1 Kor. 9, 4, ein unbedeutender Aufsatz von wenigen Seiten in holländischer Sprache, enthielt nur einen sehr oberflächlichen Entwurf, eine einzige kleine Unterabtheilung der Frage betreffend. Zur Krönung konnte sie gar nicht in Betracht kommen.

Die zweite, französisch verfaßt, mit dem Spruch: Luk. 20, 25,

war eine gut geschriebene populäre Betrachtung über die Lehre Cavours und deren Anwendung in römisch-katholischen Ländern. Indes hätte der talentvolle Verfasser, um auf den in Aussicht gestellten Preis Anspruch machen zu können, den Gegenstand in weiterem Umfang auffassen und sowol das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im allgemeinen, wie auch den Zustand der Länder mit gemischter Bevölkerung in den Kreis seiner Untersuchungen aufnehmen sollen.

Die zwei anderen Abhandlungen waren eine Antwort auf die Frage:

Was lehrt die Völkerkunde auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt über die Anlage des Menschen zur Religion?"

Die erste war in holländischer Sprache verfaßt und mit dem Motto: 1 Joh. 4, 1 gezeichnet. Die Form dieser Arbeit war höchst mangelhaft; der Ton manchmal dem Ernst des Gegenstandes nicht entsprechend. Zwischen den einzelnen Theilen fehlte der logische Zusammenhang; besonders wurde die Schlußfolgerung durch die vorhergehenden Betrachtungen weder vorbereitet noch berechtigt. Im ganzen aber bot der Inhalt den schlagendsten Beweis, daß der Verfasser zu der Aufgabe nicht befähigt war, und daß wissenschaftliche Methode und die nöthigen Vorkenntnisse ihm fehlten. An Krönung konnte also keinen Augenblick gedacht werden.

Die zweite Abhandlung war von einem deutschen Verfasser, unter dem Spruch Rothes: „Es ist eine unausdenkliche u. s. w." Diese ausgedehnte Arbeit wurde hier und da für zu weitläufig gehalten. Auf die Form hätte durchgehends mehr Sorgfalt verwendet sein können. Mit seinem Begriff der „Völkerkunde" und der Bestimmung ihrer Grenzen war man nicht vollkommen einverstanden. Einige dieser Bedenken schienen indes noch vor dem Druck beseitigt werden zu können. Außerdem hatte der gelehrte Verfasser den Gegenstand so tief und vielseitig erfaßt, die gestellte Frage so vollständig beantwortet und eine in mancher Hinsicht so bedeutende und vorzügliche Arbeit geliefert, daß ihm der Preis nicht vorenthalten werden konnte. Man entschied sich also ihn zu krönen und seine Abhandlung in die Werke der Stiftung aufzunehmen. Der eröffnete Namenszettel nannte als den Verfasser Herrn Julius

Happel, Prediger der reformirten Gemeinde zu Buetzow in Mecklenburg-Schwerin.

Als neue Preisfrage wurde die folgende festgesetzt:

„Mit Rücksicht auf die neuesten historischen und archäologischen Untersuchungen verlangt die Gesellschaft: Eine Geschichte der christlichen Gemeinde in Rom von ihrem Entstehen bis etwa zur Mitte des dritten Jahrhunderts."

Zugleich wiederholt die Gesellschaft die schon für das Jahr 1875 gestellte, aber ohne Beantwortung gebliebene Preisfrage, nämlich:

„Eine Geschichte der christlichen Sittenlehre während des Zeitraumes des Neuen Testaments."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Arbeiten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da unvollständige zur Preisbewerbung nicht zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1878 anberaumt. Alle eingeschickten Arbeiten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Arbeiten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Arbeiten bekommen als auf ihre Kosten. Die Abhandlungen müssen nebst einem versiegelten Namenszettel mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Im Verlage von **Friedrich Andreas Perthes** in **Gotha** erschienen soeben nachfolgende, durch alle Buchhandlungen zu beziehende Werke:

	ℳ	₰
Beck, Friedrich, Theophanie. 2. Auflage	2	—

Das „Evangelische Kirchen- und Volksblatt" für das Großherzogthum Baden sagt in Nr. 50 darüber:

„Christliche Poesie ist gegenwärtig nicht häufig vorhanden. An Kirchen- und Privat-Erbauungsliedern haben wir zwar nicht bloß aus früherer Zeit noch einen schönen Schatz, sondern auch in unserer Zeit haben Spitta, Knapp, Gerok darin Vortreffliches geleistet. Neben diesen gebührt einer erzählenden christlichen Dichtung, der Theophanie von F. Beck (2. Aufl.; Gotha, bei Friedrich Andreas Perthes 1877; Pr. 2 ℳ) eine hervorragende Stelle, einer Dichtung, dem Inhalte nach mit Klopstocks Messias verwandt, nur in ihrer Form gedrungen und knapp und eine reiche Mannichfaltigkeit von Versgattungen darbietend. Sie ist, wie der Name sagt, eine Darstellung der Herrlichkeit Gottes, nach seiner Offenbarung in Christo. In lebensvollen, poetischen Bildern sieht der Dichter Gott, Welt, Sünde, Erlösung im Lichte der Bibel, an sich vorüberziehen und schaut bis zur Vollendung des Reiches Christi. Er handelt von dem Grunde aller Dinge und von dem Ziel der Wege Gottes. Die Darstellung des Verfassers, der, wie einzelne Aeußerungen beweisen, Katholik ist, schließt sich genau an die Bibel an, und der ganze Geist des Gedichtes stellt das Biblisch-Christliche so sehr in den Vordergrund, daß ein evangelischer Christ darin reiche Erbauung findet. Dabei ist die Form der Lieder eine wunderbar schöne, man kann wol sagen künstlerisch vollendete, die Versmaße der einzelnen Gesänge wechseln im Anschluß an den behandelten Gegenstand.

Die Haupttheile des Gedichtes, die dann wieder je aus einer Reihe einzelner Gesänge bestehen, sind folgende: I. Gott und die Welt. II. Die Sünde. III. Die Verheißung. IV. Die Erfüllung. V. Der Geist. VI. Welt und Kirche. VII. Kampf und Vollendung."

Busch, R., Die Innere Mission in Deutschland . . .	3	—
——— Caritas. Vereinskalender für Innere Mission für 1877	2	—
Geschichte der europäischen Staaten von Heeren, Ukert und W. v. Giesebrecht. 38. Liefg., 1. Abth.		

Enthaltend:

Reumont, A. v., Geschichte Toscana's seit dem Ende des florentinischen Freistaates. 2. Band .	12	—
Tholuck, A., Predigten über die Hauptstücke des christl. Glaubens und Lebens. I. Band, 2. Abtheilung . .	2	80

Unter der Presse befinden sich:

Bunge, G. Fr. v., Das Herzogthum Estland unter dänischer Herrschaft. Geschichte; Verfassung; Rechtszustand.

Droysen, J. G., Die Geschichte des Hellenismus. 3 Bde.

I. Geschichte Alexanders des Großen von Macedonien.
II. Geschichte der Nachfolger Alexanders.
III. Geschichte der Bildung des hellenischen Staatensystems. Mit einem Anhang über die hellenischen Städtegründungen.

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren, Ukert und W. v. Giesebrecht. 38. Liefg., 2. Abth.

Hillebrand, Karl, Geschichte Frankreichs von 1830 bis zur Gegenwart. 1. Band.

——— 39. Liefg., 1. Abth.

Hertzberg, G., Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart. 2. Bd.: 1204—1821.

Henrici, H., Reisebriefe. Die christlich-sociale Gemeinde als Heilmittel für Kirche und Gesellschaft.

Lemme, L., Das Evangelium in Böhmen.

Odhner, C. T., Die Politik Schwedens im westphälischen Friedenscongreß und die Gründung der schwedischen Herrschaft in Deutschland.

Tschackert, P., Peter von Ailli. Ein Beitrag zur Geschichte des großen abendländischen Schisma und der Reformconcilien von Pisa und Constanz.

Inhalt der Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Jahrgang 1876. 3. Heft.

Untersuchungen und Essays.

1. A. Harnack, Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther (zweiter Artikel).
2. W. Gass, Zur Geschichte der Ehik; Vincenz von Beauvais und das Speculum morale (erster Artikel).
3. A. Ritschl, Ueber die beiden Principien des Protestantismus.

Kritische Uebersichten.

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875. III. Geschichte des französischen Protestantismus von Th. Schott.

Analekten.

1. E. Dümmler, Jüdische Proselyten im Mittelalter.
2. P. Tschackert, Pseudo-Zabarella's „capita agendorum“ und ihr wahrer Verfasser.
3. M. Lenz, Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Basler Concil.
4. K. Benrath, Notiz über Melanchthons angeblichen Brief an den venetianischen Senat (1539).
5. Zwei Briefe Johann Ecks, mitgetheilt von V. Schultze.
6. A. P. Eutaxias, Zur kirchlichen Statistik. Eine Umschau in der Kirche Griechenlands.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1877. Erstes Heft.

Abhandlungen.

1. Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament.
2. Köstlin, Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kleinert, Bemerkungen zu Jes. 20—22 und 2 Kön. 18—20.
2. Caspari, Die geschichtlichen Sabbathjahre.

Recensionen.

1. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart; rec. von Schmid.
2. Siegfried, Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart; rec. von Riehm.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie

herausgegeben von

Dr. **Dillmann** und Dr. **Dorner** in Berlin, Dr. **Ehrenfeuchter** und Dr. **Wagenmann** in Göttingen, Dr. **Landerer** und Dr. **Weizsäcker** in Tübingen.

1876. Bd. XXI, Heft 3.

Inhalt: **Jäger,** Beiträge zur Grundlage der christlichen Glaubenslehre. — **Wellhausen,** Die Composition des Hexateuchs. I. — **Diestel,** Die moabitischen Altertümer. — **Weizsäcker,** Die Versammlung der ältesten Christengemeinden.

1876. Bd. XXI, Heft 4.

Inhalt: **Wellhausen,** Die Composition des Hexateuchs. II. — **Weizsäcker,** Paulus und die Gemeinde in Korinth. — **Resch,** pragmatische Analyse der großen Einschaltung des Lukas. Luk. 9, 51 — 18, 14.

Anzeige neuer Schriften.

Hirschberger Bibel.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Die Bibel oder **Die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments** nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers mit Anmerkungen ꝛc. von Ehrenfried Liebich und einer Vorrede und Beiträgen von Dr. Joh. Fr. Burg. 5. sorgfältig durchgesehene Auflage. Lex.-8°. Preis 9 Mark 50 Pf. **Ernst Fleischer** in Leipzig.

In unserem Verlage ist erschienen:

REGESTA PONTIFICUM ROMANORUM

INDE AB A. POST CHRISTUM NATUM 1198 AD A. 1304.

EDIDIT AUGUSTUS POTTHAST

HUXARIENSIS WESTFALUS.

OPUS AB ACADEMIA LITTERARUM BEROLINENSI DUPLICI PRÆMIO ORNATUM EIUSQUE SUBSIDIIS LIBERALISSIME CONCESSIS EDITUM.

1873—1875. Vol. I. II. (Fasc. I—XIII.) 271 Bogen in 4. geheftet. Preis 82 ℳ — cartonnirt Preis 87 ℳ

Papst Pius IX. hat an den Verfasser Dr. Potthast in Bezug auf dieses monumentale Werk ein Breve gerichtet, welches in den wohlwollendsten Ausdrücken abgefasst ist und wortgetreu übersetzt auszüglich folgendermassen lautet: „Wir freuen uns, dass Du Deine beharrliche und eifrige Thätigkeit auf die Durchforschung der Handlungen und Ausschreiben verwendet hast, welche mehrere Unserer Vorgänger erlassen haben, deren Andenken und Namen eine um so grössere Ehrwürdigkeit gewinnt, je genauer und vollständiger die von ihnen veröffentlichten Urkunden untersucht werden . . . . . Wir glauben, dass die Gelehrten und diejenigen, welche sich mit dem Studium der Kirchengeschichte beschäftigen, an Deinem Werke ein nützliches Hülfsmittel haben und dass sie Dir es gern verzeihen werden, wenn bei einem so gewaltigen anzusammelnden Stoffe etwas Deinem Fleisse entgangen sein sollte.“ Das Urtheil Sr. Heiligkeit über diese riesenhafte Arbeit ist in den angeführten Worten so unzweideutig ausgesprochen, dass es zur bessern Empfehlung derselben keiner weiteren Angaben bedarf.

Königliche Geheime Ober-Hofbuchdruckerei (R. v. Decker) in Berlin.

Im Verlage von **Richard Mühlmann in Halle a/S.** ist soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Fuchs, Carl Rob., **Schriftgemäße Predigtentwürfe über die epistolischen Perikopen des christlichen Kirchenjahres**, mit Benutzung der vorzüglichsten Kanzelredner. Zweite umgearbeitete Auflage. Gr. 8. Brosch. 9 Mark 60 Pf.

— — **Schriftgemäße Predigtentwürfe über freie Texte für die Festzeiten und die wichtigsten Abschnitte des Kirchenjahres**, mit Benutzung der vorzüglichsten Kanzelredner. Broschirt 3 Mark 60 Pf.

Kitzig, E., Auf daß der Vater geehret werde in dem Sohne. Sechzehn Predigten über freie Texte (vorzugsweise über die Festzeiten). Broschirt 2 Mark.

Nathusius, Marie, Langenstein und Boblingen. Erzählung. 7. Aufl. Broschirt 2 Mark 40 Pf. In Leinwand gebunden 3 Mark.

— — **Tagebuch eines armen Fräuleins.** Min.-Ausg. Eilfte Auflage. Broschirt 1 Mark 80 Pf. Eleg. in Leinwand geb. mit Goldschn. 2 Mark. 60 Pf.

Zahn, D. Adolf, **Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel Paulus.** Broschirt 2 Mark.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Verlag von

Vorzüg

Ranke, Fried
Jugenderinn
das spätere Leben.

Eine geweihte Gestal
schildert hier seine Jugend,
nach Gemüth, Wissenschaft
an bis zur eigenen Blüthe
die Geschichte der Zeit vor
der Brüder, des v. Schube
interessanter Lichter.

Amte. 5 M.
Wahrheit. 2 Bde. 8 M. 25.
Schriften. Band I—VI.
ch einzeln.)
M. 75.
des Lebens. 4 M. 80.
her. v. Ehmann. 9 M.
Schrift. 2. A. 2 M. 40.
rmationsbüchlein erklärt.

h. Lehre. 5 M.
ahrheiten des biblischen
3 M.

Allgemeine christliche
Zeitschrift. Herausg.
g. 4°. Pr. i. Buchh. 4 M.
hristenthums ist der Chr. B.
die religiösen und kirchlichen
ußeren und inneren Mission,
Welt und Zeit" ausgezeichnet

F. Steinkopf in Stuttgart.

Laino, Dr. E. G., Das
auf Grundlage des vornehmsten
besserte Auflage. Vollständig in
10 M. — Theil I. **Das vorn**
Beziehung auf Gott. 14¼ Bo
Theil II. **Das vorn. Gebot in**
Menschen. 1. Abthlg. 12 Bgn. 2
16 Bgn. 2 M. — 3. Abthlg.
Theil III. **Die Liebe Gottes u**
10 Bgn. 2 M.

Bei selbständiger Benützung und Si
Forschung (namentlich Fr. v. Baader's, La
ist das Werk aus warmem Herzen und schrif
geschrieben; es wird Allen, welche die W
Ausbeute und Befriedigung gewähren.

Der (pseudonyme) Verfasser hat veran
(80 Bogen für 10 M.) ein ungewöhnlich
Aufnahme bei Geistlichen, Lehrern und all
erleichtern.

Evangelische Kernsch

☞ **Zur täglichen Hau**

Arnd, Joh., 6 Bücher vom wahr
nebst Paradiesgärtl. Mit 56 Bild. Ne

Hofacker, Ludw., Erbauungs-
für alle Tage, herausg. v. Klett. 2.

Roos, Christl. Hausbuch. Morgen
auf jeden Tag des Jahres. Mit L
2. Aufl. 4 M.

Stark, Tägliches Handbuch. (
49. Aufl. 31 Bgn. 1 M.

Kempis, der kleine, oder kurze Sprüch
Auf jeden Tag für zwei Jahre zusam
Ausg. 40 Pf.

☞ **Zur Erbaun**

Kempis, Thomas v., Nachfolge
v. J. Arnd. Min.-Ausgabe. geh
— — Velin. **Gebd.** m. Goldschn.
— 8. **Grober Druck. Schön gebd.** m. (

Paleario, Aonio, Von der Wohlth
Aus d. Ital. 40 Pf.

Schatzkästlein, neues christl., auf alle
v. Jung-Stilling. 4. Aufl. 1

Terstegen, Gerh., Geistl. Bl
Frommen Lotterie. 1 M.

Leben Jesu

Gebotes. 2. ver-
fünf Abtheilungen
ehmste Gebot in
z. gr. 8°. 2 M.
Bezhg. auf den
M. — 2. Abthlg.
26 Bgn. 2 M.
id des Nächsten.

chtung vorhandener
ige's, Godet's u. A.)
tgemäßer Einfachheit
ahrheit suchen, reiche

:laßt, daß der Preis
billiger ist, um die
:n Bibelfreunden zu

jristen.

zandacht.
en Christenthum,
ue Ausg. 3 M. 40.
und Gebetbuch
Aufl. 1 M. 40.
- u. Abendandachtn
ebenslauf u. Bild.

Grober Druck.

: u. Gebete aus K.
nengestellt. Min.-

ng.
Christi. Deutsch
. 40 Pf.
1 M. 50.
Goldschn. 2 M. 80.
at Jesu Christi.

Tage. Mit Vorr.

ebst der

Hauptwerke evangelischer Theologie.

Palmer, Christ., theol. Dr. u. Prof., **Evangelische Katechetik.** 6. verb. Aufl. 8 M. 60
— — **Ev. Pädagogik.** 4. Aufl. 7 M. 20.
— — **Ev. Homiletik.** 5. Aufl. 6 M. 50.
— — **Ev. Pastoraltheologie.** 2. Aufl. 6 M. 50
— — **Ev. Hymnologie.** 4 M. 20.

Beck, J. T., theol. Dr. Prof., **Einleitung in da System der christl. Lehre.** (Propädeutik d christl. Lehrwissenschaft.) 2. Aufl. 3 M. 60.
— — **Die christliche Lehrwissenschaft** nac den biblischen Urkunden. I. Die Logik der chris lichen Lehre. 2. Aufl. 38 Bogen 8°. geh. 8 M
— — **Umriss der bibl. Seelenlehre.** 3. Auf 2 M. 20.
— — **Die christliche Liebeslehre.** I. Abthlg 1) Die Geburt des christl. Lebens, sein Wesen un sein Gesetz. 2) Die christl. Menschenliebe, das Wo u. die Gemeinde. 2. Aufl. 3 M. 60.
II. Abthlg.: Die Lehre von den Sakramenten. 3 M. 8
— — **Leitfaden der christl. Glaubenslehre** fü Kirche, Schule u. Haus. Zwei Abthlgn. 2. ver Aufl. 6 M.
— — **Christl. Reden.** Erste Sammlg. (62 Pred 4 M. 50. — Zweite Smlg. 2 M. 60. — Dritte Sml (43 Pred.) 4 M. 50. — Fünfte Smlg. (52 Pred 2. Aufl. 5 M. 50. — Sechste Smlg. (43 Pred.) 4 M. 5

Bengelii, Dr. J. A., Gnomon Novi Testamenti. 5. woh Aufl. Mit B.'s Bild. 7 M. 20.
Culmann, Ph. Th., Die christliche Ethik. 2. Aufl. 7 M
Hamberger, Dr. J., Stimmen christl. Mystik u. The sophie. 2 Bde. 8 M. 70.
— — Physica sacra, oder **der Begriff der himm Leiblichkeit.** 4 M. 40.
Kirchhofer, Dr., Bibelkunde. 2. Aufl. 3 M.
Köstlin, Dr. J., Luthers Theologie. 2 Bde. 11 M. 4
Kübel, Rob., Das christliche Lehrsystem nach der hei Schrift dargestellt. 9 M.
— — **Umriß der Pastoraltheologie.** 2. Aufl. 2 M. 1
— — **Bibelkunde.** Für Religionslehrer u. zum Selbs Unterricht. I. Das alte Testament. 2. Aufl. 3 M
— — — — II. Das Neue Testament. 2. Auf 3 M. 80.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Consistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Oesterreich und der Schweiz werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

* * *

Die Jahrgänge 1834, 1836 und 1837 dieser Zeitschrift, wie auch einzelne Hefte aus denselben, bin ich gern erbötig zu einem angemessenen Preis zurückzukaufen.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Abhandlungen.

1. Köstlin, Staat, Recht und Kirche [illegible] (zweiter Artikel; Schluß) 117
2. Wieseler, Einige Bemerkungen zu den römischen Urkunden bei Josephus Ant. 12. 10. 14. 8 u. 14, 10 241

Gedanken und Bemerkungen.

1. Tollin, Michael Servets Dialoge von der Dreieinigkeit . . . 301
2. König, Der Rest der Worte Baruchs 315

Recensionen.

1. Achelis, Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas; rec. von Schmidt. 111
2. Köhler, Het Irvingisme; rec. von Schwarz 176

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1876 (Herbstversammlung) 177
2. Programm der [illegible] Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1877 242

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

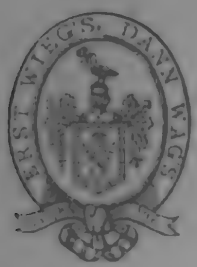
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben

von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyſchlag, D. Guſt. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köſtlin.

1877.
Einundfunfzigſter Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

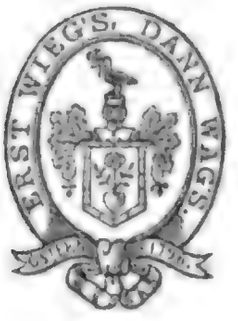
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben

von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Abhandlungen.

1.

Ezechiel.

Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift

von

Dr. Klostermann in Kiel.

Wie viel hat doch der arme Ezechiel zu leiden gehabt, sowol bei Lebzeiten, als auch nach seinem Tode, sowol von Juden als auch von Christen! Gleich anfangs in seiner prophetischen Wirksamkeit unter Dornen und auf Scorpionen gebettet (Kap. 2, 6), gebissen und geschmäht von den bösen Zungen seiner Leidensgenossen, deren Hoffnungen er mit seiner Verkündigung schonungslos eine nach der anderen zerstören mußte, und nachher, als er ihnen bessere wiedergeben sollte, mit seinem Zeugnisse als eine lustige Posse verspottet, zu der man der Erheiterung wegen zu gehen sich verabredete (Kap. 33, 30 ff.), ist er auch dem späteren Judentume so fremd erschienen, daß er einer alten Nachricht zu Folge erst nach langen Kämpfen und Verhandlungen für sein Buch Aufnahme in den Kanon fand (s. Mischna ed. Surenh. II, p. 5 und die Bemerkungen von Maimon und Bartenora). Dafür hat freilich in neuester Zeit seine Person desto schlimmeres leiden müssen, indem der jüdische Gelehrte Zunz bereits zum zweitenmale und diesesmal unter den erleuchteten Augen des Vorstandes der deutschen Morgenländischen Gesellschaft (s. deren Zeitschrift 27, S. 676 ff.) und unter dem Anspruche auf Anerkennung, „nicht bloß

der gelehrten Geschichtsforscher", also wol der Juden überhaupt (s. S. 687), nicht bloß unschuldige Dinge constatirt hat, wie daß Ez. 36 ein Gegenstück zu Kap. 6 sei, oder daß Ezechiels Schilderungen oft denen der nachexilischen Propheten ähnlich seien, was für keinen Bibelleser neu sein kann, sondern auch den überraschenden Satz decretirt, daß es überhaupt keinen prophetischen Mann des Namens Ezechiel gegeben habe, und daß sein Buch unter fingirtem Namen zwischen 440 und 400 vor Christo von einem unbekannten Manne, „die Historiker und Philosophen mögen erforschen", aus was für Ursachen, rein erdichtet worden sei (s. S. 688 f. Thes. 13. 20. 14. 21. 33). Ganz so schlimm ist es dem Propheten bei den Christen nicht ergangen; aber die tadelnden Aeußerungen über Wirksamkeit und Schriftstellerei des Ezechiel, welche ab und an bei seiner Charakterisirung laut wurden, haben auch bei den christlichen Theologen sich neuerdings zu einem Urtheil gesteigert und zugespitzt, welches zwar nicht wie jenes jüdische die historische Person in ihrer Existenz, wol aber in auffälligem Parallelismus damit die moralische Berechtigung derselben, unter den Trägern der fortschreitenden Offenbarung gezählt und geachtet zu werden, vernichtet. Die wunderbare Pracht und Erhabenheit der Visionen, die bunte Fülle von Symbolen, Räthseln und Gleichnissen, welche die Schrift Ezechiels darbietet, schon im Altertume angestaunt, galten unsern Vätern als ebenso viele Beweise von der Wirksamkeit des heiligen Geistes im Propheten (s. Carpzov, Introductio in libros propheticos 1721, p. 214); von der umgekehrten Voraussetzung aus, daß Ezechiels Gesichte und Darstellungen nur dichterische Erfindungen seien, hat Eichhorn bei ihm zwar eine das Herz erwärmende Kraft vermißt, auch gefunden, daß er sich mit zu weiter Ausspinnung seiner Entwürfe und Ueberladung seiner Bilder selbst Eintrag thue, gleichwol aber den Reichtum seiner Phantasie und das „Genie" und die Kunst seiner Compositionen bewundert (s. Einleitung, 4. Bd. 1824, § 550. 551) und daselbst S. 262 gesagt, daß diese Fehler seinem Geiste und seiner Originalität keinen Eintrag thuen; man dürfe ihn nicht im allgemeinen mit den übrigen alten Propheten vergleichen: jene sind groß, Ezechiel auch, jeder in der ihm eigenen Dichtungsart. Auch bei Ewald hindert die Wahr-

nehmung, daß des Propheten Reden mehr literarische Selbstgespräche seien und bei ihm die Buchgelehrsamkeit sich geltend mache, die pietätvolle Anerkennung des Mannes nicht, ebenso wenig wie bei Schrader (s. Schenkels Bibellexikon und Ezechiel) der von von ihm hervorgehobene Mangel, daß er nicht frisch und fröhlich in's Leben hinausgegriffen habe. Und eine besondere Werthschätzung unseres Propheten kann man darin erkennen, wenn Graf und sein Nachfolger Kayser ihm gewissermaßen zum Ersatze für diesen Mangel das Verdienst zulegen, die eigentümliche Gesetzessammlung verfaßt zu haben, welche am deutlichsten an Lev. 18—26 wiederzuerkennen ist. Schlimmer lauten schon die Ausstellungen bei Hitzig: Prophet ist Ezechiel im reiferen Alter erst geworden, nachdem er sich durch Studium und Lectüre mit mancherlei Wissen bereichert, mit theokratischen Ideen vertraut gemacht und dann den Ursprung derselben von außen vergessen hatte (s. der Prophet Ezechiel 1847, S. VIII); auf fremden Boden verpflanzt, ist er der Anfänger der „Apokalyptik" geworden, welcher, als sei das eine verbrecherische Verwegenheit, nachgesagt wird, daß sie „vor dem Auge eine Hülle wegziehend Bilder wahrnimmt", während die echte Prophetie, als sei das keine gleichartige Vermessenheit, vor dem Ohre eine Hülle wegzieht, um Worte zu schauen (s. S. XV); durch Mangel „an echter Begeisterung" war in ihm „ein leerer Raum", in welchen nach dem Gesetze des horror vacui solche chaldäische Dinge wie der Räderthron einziehen konnten, wogegen man freilich einwenden kann, daß, wenn auch der Geist als Räumlichkeit vorgestellt werden dürfte, dann die Begeisterung nicht neben den Vorstellungen als diesen Raum erfüllendes Object gedacht werden könne, und wenn dieses, daß dann der Geist Ezechiels wol einen sehr großen Umfang gehabt haben müsse, wenn neben den vielen Reminiscenzen und durch Studium angeeigneten Ideen und neben den „die Brust schon schwellenden kühnen Hoffnungen" und Erwartungen, die sich auf alles richteten und „jedes Maß und alle Schranken überflogen" (S. XIV), also dieser wahrscheinlich unechten Begeisterung, im Geiste Ezechiels noch viel Raum gewesen sein soll, der eigentlich der echten Begeisterung gehört hätte, aber, weil sie nicht kam, von chaldäischen Kunstwerken oder Vorstellungen eingenommen

worden wäre. Aber wenn nun auch Hitzig außerdem alle von anderen vorgetragenen Ausstellungen an der Darstellung Ezechiels gesteigert wiederholt, sie eine eifrige Prosa nennt, die sich in niedriger Region hält, bisweilen zu barem Ungeschmack, zur natürlichsten Natur herabsinkt, in stehenden Formeln Manier und Steifigkeit verräth, so ist Ezechiels Eifer ihm doch immer noch ein wenn auch degenerirter Schoß des Geistes, der vordem die prophetische Rede schuf (S. XV); dem Triebe auf das Ueberirdische fehlt nur die Kraft Jesaja's, und es scheint, als ob schließlich nur das Alter, die Lebensschicksale und der durch seine äußere Lage bedingte Bildungsgang Ezechiels, welche die Prophetie in seinem Geiste zu einem durch das Studium gezeitigten Nachtriebe machten, nicht aber seine ursprüngliche Geistesanlage daran schuld seien, daß er nicht ein Prophet geworden ist, wie Jesaja und seinesgleichen (S. IX). Eine gewisse Anerkennung der Anlagen und des guten Willens verräth dieses immer, und Hitzigs Gerechtigkeit bezeugt denn auch freiwillig, daß es dem Ezechiel einmal gelingen konnte, in der Vision wirklich erhaben und in der Elegie wirklich rührend zu werden (S. XV). Und vollends welche Mühe läßt er es sich S. XIV kosten, die moralische Integrität Ezechiels und seine hohe Auffassung von der Würde und Verantwortlichkeit des Propheten ungeschmälert zusammenzudenken mit der gleichfalls nicht wegzuleugnenden Unwahrhaftigkeit in der Datirung seiner Vorhersagungen aus der vor ihrer buchstäblichen Erfüllung gelegenen Zeit! Der Glaube der Frömmigkeit in dem Propheten, daß sein Gott ihm alles vorhergesagt haben müsse, rückt die Zeitdaten seiner Kunde von den Ereignissen ihm unbemerkt über den Eintritt der letzteren hinauf. Ja auch das wird noch herbeigeholt, um ihn zu entlasten, daß er erst nur sich selbst solches vorgespiegelt habe, und erst nachdem er nach einiger Zeit sich selbst hierin Glauben geschenkt, habe er es dann bona fide auch anderen einreden können. Ich weiß nicht, ob es einen deutlicheren Beweis für die Befangenheit Hitzigs in der überlieferten Pietät gegen den Propheten geben kann, als den, daß ein so ehrlicher und seiner Ehrlichkeit so bewußter Mann sich getrieben fühlte, eine solche Verteidigung Ezechiels zu entwerfen, wie sie a. a. O. S. XIV zu lesen ist, ein Musterstück für die Manier, selbstwillig aufgestellte

Probleme durch bloße Geschwindigkeit des Raisonnements zu allseitiger Befriedigung zu lösen.

Von dieser unwillkürlichen Pietät findet sich nun aber gar keine Spur mehr in der Beurtheilung, welche zu allerletzt unter uns Duhm in seinem Buche „Die Theologie der Propheten" (1875) dem Propheten Ezechiel hat angedeihen lassen und welche neben der Charakterisirung Jeremias' Wellhausen für die gelungenste Partie in diesem sonst als „Wagnis" bezeichneten Buche erklärt. Zunächst freilich finden wir hier nur alle Ausstellungen Hitzigs wieder: Ezechiel ist reiner Verstandesmensch (S. 254), forcirt und erkünstelt (S. 252), gleich zu Anfang in der gesetzten Haltung des Alters aufgetreten (s. ebendaselbst), er ist der Vater der Apokalyptik und des Schriftgelehrtentums (S. 259. 210); und als ob er selbst daran schuld sei, daß ihm die Gottheit sich in einer Weise offenbarte, welche den absoluten Abstand von Gott und Geschöpf hervorkehrte, wird ihm um dieser Offenbarungen willen jede Spur von Geist und Kraft, Glauben und sittlicher Freudigkeit abgesprochen (S. 209), das Gefühl der Gottdurchdrungenheit, der sittlichen Einheit mit Jahve (S. 210), und wie bei Hitzig ersetzt der umständlich beschriebene Apparat der Inspiration einen innern Mangel. Aber weit über jenen geht Duhm hinaus, wenn er geradezu den Ezechiel anklagt, daß er durch ausführliche Beschreibung der Inspiration über eben den Mangel an wahrhafter Inspiration hinwegzuhelfen und durch die pomphafte Form eben den Mangel an Gottdurchdrungenheit zu ersetzen bestrebt gewesen sei (S. 210). Denn dieses deutet bei jedem gewöhnlichen Menschen mindestens auf Selbstbelügung, bei einem Propheten, der nicht aus dem eigenen Herzen (Kap. 13, 2), sondern was Gott auf seine Lippen legt (Kap. 2, 27) zu reden behauptet, auf bewußte Belügung anderer. Auch die Zusammenstellung der Inspiration Ezechiels mit der älteren gewaltsamen Prophetie entschuldigt ihn nicht, da seine Gottesvorstellung nicht wie dort ein Erzeugnis des ungebrochenen und ungeklärten Naturgefühles, sondern der Consequenz des abstracten Denkens sein soll (S. 210), was ja bei einem „reinen Verstandesmenschen" sich von selbst versteht. Und während Hitzig die Prophetie einen Nachtrieb im Geiste des Ezechiel nannte, der zuvor also andere Gewächse

hervorgetrieben und in ihnen seine beste Kraft erschöpft hatte, wird hier mit demselben Bilde Ezechiels eigene Prophetie als ein Symptom dafür angesehen, daß die Prophetie überhaupt verfallen, ja durch einen unechten Sprößling des prophetischen Triebes verdrängt und ertödtet ist (S. 208); wir befinden uns bei ihm schon in der Luft des Judaismus und des Talmud, er hat die Ideale der Propheten in Gesetze und Dogmen umgesetzt und so die freie und sittliche Religion vernichtet, das ist sein eigentliches Verdienst (S. 263); denn die Gerechtigkeit setzt er zum größeren Theile in den Gehorsam gegen die Satzungen der Religion und der religiösen Sitte, und durch unzählige einzelne Gebote erstickt er die sittliche Freiheit und Freudigkeit, wie er das sittliche Moment durch Regeln über allerlei Minutien ersetzt (S. 261. 260). Das alles klingt so, als ob Ezechiel lauter gebildete und gesittete unbewußte Christen des 19. Jahrhunderts vor sich gehabt habe, welche er durch die neuprotestantische Unterscheidung von Religion und Dogma am Christentum in Zusammenhang mit der Kirche hätte erhalten sollen, und es wird nicht einmal beachtet, daß mit demselben Raisonnement ein anderer Jesu den Vorwurf machen könnte, daß er durch Anordnung von Taufe und Abendmahl den Heilsbegriff materialisirt habe (s. S. 263), und dem Paulus, daß er seinen eignen Begriff von der freien Religion, den er in der Lehre von der rechtfertigenden Kraft des Glaubens in so helles Licht gestellt hatte, bei den Korinthern durch die zahllosen Regeln und Vorschriften über Proceßführen, Freien und Nichtfreien, Genuß von Opferfleisch, über Collectenwesen, Liebesmähler, Gottesdienste, Verschleiert- und Nichtverschleiertgehen u. dgl. um so mehr gefährdet habe, als er dieselben mit nachdrücklichem Eifer und mit Zugrundelegung gewisser aparter Theorien über übersinnliche Verhältnisse, z. B. wie die Engel gerichtet werden, wie sie sich zu dem Haarputz der Frauen verhalten, ob der Bauch von der Auferstehung ausgeschlossen sei und ob das Abendmahl krank machen und tödten könne, dictirte. Bei solchem Außerachtlassen aller concreten Umstände und aller individuellen Motive in der Beurtheilung der Zeugenthätigkeit der Apostel oder Propheten kann es nicht wundernehmen, wenn wir S. 210 den Satz hören: mit Ezechiel habe sich „die Pro-

phetie Gott selbst gegenüber objectivirt, sie sei nicht das Reden Gottes selbst, sondern eine objective Materie (als ob es auch subjective gebe?) in der Welt, die allerdings von Gott herrühre, aber ihre Selbständigkeit z. B. in künstlichen Berechnungen, der Zahlensymbolik, überhaupt also in der Möglichkeit (?!) zeigt, der Zukunft und den Geheimnissen durch Kunst und Gelehrsamkeit auf die Spur zu kommen". Wenn ich von den handgreiflichen Unklarheiten und Incorrectheiten, an denen die Vorstellungsverbindung in diesem Satze leidet, auch gutmüthig absehe, so ist mir doch in keiner Weise möglich geworden, auch nur dahinter zu kommen, was mit dem Begriffe der objectiven Materie und ihrem Gegensatze zu dem Reden Gottes selbst gemeint sei. Ich ahne nur, daß es etwas besonders schlimmes bedeuten soll, etwa eine Anbahnung der talmudischen Vorstellung von dem Gesetze und der Mischna, als absolut unabhängigen, selbständigen Werthen, welche Gott ebenso sehr wie die Menschen bestimmen. Desto deutlicher tritt mir aus dieser Zeichnung Ezechiels als des Durchgangspunktes von der echten Prophetie zu der pseudonymen Gesetzmacherei des Esra, aus dieser Behandlung unseres Buches als eines Entwicklungsstadiums oder eines Symptomes von dem zeitweiligen Zustande des erkrankten Körpers der Prophetie, und aus der Art, wie Duhm (S. 211) von hier aus schon das Prognostikon des weiteren Krankheitsverlaufes bis zum völligen collapsus entwirft („später wird nur noch der Engel Jahve's das Wort führen, und endlich wird man Wort und Autorität Männern der grauen Vorzeit — Mose das Gesetz, die Zukunftseröffnungen einem Daniel — übergeben u. s. w.), eine Geschichtsbetrachtung entgegen, welche man cum grano salis die spinozistische nennen könnte, und auf welche selbst jener von Duhm dem Ezechiel gemachte Vorwurf, sofern er mir verständlich ist, viel besser zutreffen würde. Denn hier wird die Prophetie als eine objective Materie, oder als eine Substanz aufgefaßt, welche, von den ältesten bis zu den jüngsten Zeiten in ihrem Grunde dieselbe bleibend, nach einander ihre entgegengesetzten Attribute der Krankheit und der Gesundheit, des Lebens und der Erstorbenheit in regelrechtem Processe unbekümmert um die einzelnen Propheten, welche ihr nur als modi inhäriren und nur durch sie gedacht werden

können, offenbart. Und diese Substanz hat eben auch jene räthselhafte Stellung, daß sie weder Gottes eigene Rede und Wirksamkeit ist, obwol sie letztlich von Gott herrührt, noch auch der Menschen eigenes Erzeugnis, obwol sie nur durch sie sich äußert. Wenigstens ist für mich mit alle dem, was Duhm über Ezechiel gesagt hat, dessen individuelle Existenz völlig ausgelöscht oder zum bloßen Schemen abgetödtet. Nach Hitzigs Beschreibung konnte ich mir doch noch einen wirklichen Menschen denken, wenn auch keinen sonderlich vernünftigen, noch rechtschaffenen; bei der Duhms ist mir nur der eine concrete Zug eines wirklichen Menschen entgegengetreten, daß er den oben erwähnten Spott der Juden über Ezechiels Geberden und Reden nun auch seinerseits mit dem Hinweis darauf rechtfertigt, daß jenem seine Geberden als forcirte fremd zu Gesichte gestanden haben müssen (S. 252). Denn ich kann mir allerdings einen Menschen denken, der sich dadurch lächerlich macht, daß er sich airs giebt; aber einen Menschen, der sich dazu aufregt Prophet zu sein und es doch nicht ist, obwol er dabei das vollste Gefühl der Verantwortung des prophetischen Amtes verräth, der sein Gehirn zermartert, um Redewendungeu zu erfinden, die ihm nicht natürlich sind, obwol er weiß, daß er sich damit lächerlich macht, der beständig mit der Absicht, zu wirken, redet und es doch nicht läßt, obwol er seine Absicht nicht erreicht, und dieses alles nicht aus Gewissensdrange oder aus göttlichem Zwange, sondern im Gefühle eines solchen Abstandes von Gott, daß er sich die Inspiration erst künstlich ersetzen muß, einen solchen Menschen kann ich mir nicht denken. Und wie er zum Schreiben kam, kann ich nur unter der Voraussetzung erklären, daß er ein geheimes Abkommen mit den modernen Theologen getroffen hatte, welche von der Voraussetzung aus daß die levitische Gesetzgebung das caput mortum aus dem mit dem Erwachen der Prophetie beginnenden religiösen Processe sei und von dem geschichtsphilosophischen Vorurtheile aus, daß die Reihenfolge der Propheten und ihrer Bücher nur die Stationen eines geradlinigen rise und decline einer sich auswirkenden neutralen Potenz repräsentiren, die Geschichte der Religion Israels schreiben wollten. Denn sie brauchten einen Kanal, um von den lebendigen Wassern der echten Prophetie in den Pfuhl herabzugelangen, welchen

in religiöser Hinsicht die levitische Gesetzgebung, danach Talmud und Mideasch bedeuten, und nur wenn er nichts als ein solcher Kanal sein wollte, kann Ezechiel geschrieben haben, falls er so war, wie Duhm ihn schildert. Aus eben diesem geschichtsphilosophischen Bedürfnisse erklärt es sich auch, daß bei ihm Ezechiel nicht für sich, nach seinem eigenen Maße gemessen und sein Buch aus seiner concreten Persönlichkeit begriffen wird, sondern, daß einerseits das unten stehende Gesetz der Theokratie, anderseits die obenstehenden älteren Propheten und namentlich Jeremias allein die Gesichtspunkte für die Beurtheilung unseres Propheten und die Rubricirung seiner Gedanken hergeben müssen. Aber mit welchem Rechte wird Ezechiel da, wo er Gesetzgeber ist und ein Heiligtum erbaut, ohne jede andere Erwägung über seinen Zweck und seine Motive, lediglich als Vorhalle zu dem doch vorläufig nur nach einiger Gelehrten Meinung dahinter liegenden Bau der levitischen Gesetzgebung und Theokratie angesehen und passirt? Und mit welchem Rechte wird Jeremias als Muster aufgestellt und Ezechiels Werth nur nach seiner Entfernung von jenem bemessen? Ist nicht Jeremias die allersensibelste Seele, die in der allereigentümlichsten Weise nie über das schmerzliche Gefühl des Conflictes hinausgekommen ist zwischen dem, was Gott ihn zu bezeugen zwang, und zwischen den Wünschen des natürlichen Patriotismus? Und welche Gleiche des Maßes ist da für einen Mann wie Ezechiel, der in den kleinen Communalverband einer expatriirten Schar gebannt war, und für Jeremias, welcher von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit durch seine äußere Lage in dem hohen und schwer lastenden Bewußtsein erhalten wurde, daß von dem Erfolge seiner Verkündigung unmittelbar Bestand oder Untergang des Staates und zuletzt des letzten Restes des Volkes Gottes im eigenen Lande abhange?

In der Linie der Forschung also, deren vorläufigen Endpunkt Duhm bezeichnet, ist es zu einem wirklich menschlichen und verständlichen Bilde von Ezechiel nicht gekommen, er blickt uns daraus an wie eine Todesmaske, die es am Ende verdient, daß sie dem jüdischen Nachrichter übergeben wird. Aber auch im anderen Lager, wo bis heute darüber gestritten wird, ob die sogenannten symbolischen Handlungen des Propheten gehandelt sein oder nicht, und

ob die christliche Kirche allegorisch oder das tausendjährige Reich und das bekehrte Israel sei es mit bildlichen, sei es mit eigentlichen Vorstellungen und Worten, in Kap. 40—48 gezeichnet sei, vermisse ich eine Erkenntnis der Individualität des Propheten, welche zu einem einigermaßen befriedigenden Verständnis seiner literarischen Eigentümlichkeit verhelfen könnte. In der That ein wenig ermunterndes Zeichen für unsere Bemühungen, zu einer adäquaten Erkenntnis des prophetischen Wortes zu gelangen! Denn nirgends sind die Bedingungen dazu so günstig, wie hier. Ezechiel hat nicht bloß das umfänglichste Buch hinterlassen, sondern demselben auch fast die Form einer Selbstbiographie oder eines genauen Tagebuches über seine Offenbarungen und Ansprachen gegeben, und obwol durch zahllose Schreibfehler im Einzelnen entstellt, ist dasselbe, selbst nach dem Zeugnisse Hitzigs, in keiner Weise durch solche Interpolationen und Umstellungen, wie das Jesaja's und das Jeremias', um sein ursprüngliches Gepräge gekommen; dazu kommt, daß die Zeit Ezechiels durch keinen Schleier der Sage dem forschenden Auge des Geschichtsforschers verhüllt ist, und daß die Verhältnisse seiner Umgebung sich als einfach darstellen. Wenn wir hier zu keinem sicheren Verständnisse des Mannes kommen können, was werden wir dann mit den vielen pseudonymen Fragmenten prophetischen Schrifttums anfangen, von denen uns außer dem Verfasser auch Ort und Zeit der Abfassung so unbekannt sind, daß man bisweilen fast 500 Jahre zu hoch oder zu tief greifen kann, ohne es zu wissen, oder auch nur mit den Propheten, deren Namen uns zwar überliefert sind, aber über Schriften, welche entweder bloße Fetzen zu sein scheinen, oder ein aus vielen heterogenen Lappen zusammengerafftes Bündel? Selbst bei Jesaja staune ich immer über das begeisterte Lob und die sichere Charakterisirung, welche diejenigen Interpreten vortragen, die aus seinem Buche von den 66 Kapiteln nicht weniger als 45 ganz ausstreichen, für die bleibenden 21 aber nicht bloß eine Reihe von Interpolationen, sondern auch zugeben müssen, daß die chronologische Datirung der einzelnen Reden meist ganz unsicher und ihr ursprünglicher Zusammenhang unter einander, auch abgesehen vom Verhältnisse der Schrift zur wirklichen Rede, sei es durch Zufall, sei es durch Ab-

ſicht von Grund aus umgekehrt worden iſt. Die Impulſe jener üblichen Verherrlichung Jeſaja's ſcheinen mir aus dem antiquirten Standpunkte herzurühren, für welchen das ganze Buch und ſeine gegenwärtige Ordnung als Spiegel des jeſajaniſchen Geiſtes galt.

Unter dieſen Umſtänden und bei dem bisherigen kümmerlichen Ergebnis unſerer modernen literariſchen und philologiſchen Bemühungen um die Schriften der altteſtamentlichen Propheten halte ich nicht etwa, wie Wellhauſen das Buch Duhms — einem jungen Forſcher geziemt es, etwas zu wagen, wenn es ohne Ueberhebung gegen das, was der echten Frömmigkeit unſerer Väter heilig war, geſchehen kann —; ſondern überhaupt jede einen geſchichtlichen Entwicklungsgang der prophetiſchen Theologie beabſichtigende und verſprechende Darſtellung für ein verfrühtes Wagnis. Um uns der Möglichkeit einer Löſung dieſer Aufgabe anzunähern, bedarf es nicht bloß einer hingebenderen Erforſchung und unbefangneren Würdigung der literariſchen Quellen, als ſie der Streit der Parteien bisher erlaubt hat — ſie würde ja nur das rohe Material zu Tage fördern —, ſondern behufs der hiſtoriſchen Conſtruction einer völligen Befreiung von der geſchichtsphiloſophiſchen Anſchauung, welche dermalen die theologiſche Geſchichtsforſchung wie ein Rauſch unſicheren Schrittes macht. Oder iſt es nicht ein auffälliges Hin- und Hertaumeln, wenn bei den oben erwähnten Zeichnungen des Ezechiel auf der einen Seite derſelbe bloß als Durchgangs- und Kreuzungspunkt oder als Product der Kreuzung zweier neutraler Kräfte, des Prophetismus und des geſetzlichen Judaismus erſcheint, welche ſelbſt nur verſchiedene Pole und Auswirkungen einer und derſelben myſteriöſen Subſtanz ſind, und wenn er auf der anderen Seite geradezu ſittlich verantwortlich gemacht wird für alles, was er geredet und gethan hat, als hätte er es alles aus ſich ſelbſt genommen. Dort wird die geiſtige Individualität herabgeſetzt zu einer bloßen Compoſition oder Decompoſition unperſönlicher Subſtanzen, weil der Menſch, ſtatt zu lernen, was Gott durch die perſönlichen Geiſter an Geſchichte gewirkt hat, ſich anmaßt, ihm dieſelben nachzuſchaffen, und hier wird ſie zu einer Autarkie erhoben, mit welcher alle Geſchichte aufhört; denn ein Menſch, der allein für ſeine Eigenart verantwortlich gemacht wird, gehört gar nicht

mehr der Geschichte an. Nach meiner Ueberzeugung soll der Geschichtsforscher den Seelengrund jeder geschichtlichen Persönlichkeit als ein letztes unauflösbares Reale ansehen, als eine ursprüngliche Setzung Gottes, und darauf verzichten, ihn aus neutralen Geistesströmungen, als seien die das Gegebene, zu construiren; höchstens die Schale kann man dabei streifen, und überall da ist der Mensch am wenigsten wirklich erfaßt, wo man ohne unauflösbaren Rest seine ganze Erscheinung aus dem Gegeneinanderwirken zweier vor ihm vorhandener Potenzen glaubt herausgerechnet zu haben. Gott selbst ist es, der aus schöpferischem Vermögen, um auf dem Gebiete der Erkenntnis zu bleiben, dem, wenn ich so sagen darf, Krystall der Seele die Schleifung gibt, welche erforderlich ist, damit derselbe nach seinem Willen das Licht der göttlichen Wahrheit oder das Irrlicht menschlichen Irrtums und satanischer Lüge reflectire. Und anderseits geziemt es uns auch nicht, der vielgestaltigen Weisheit Gottes den Winkel vorzuschreiben, unter welchem, und die Farben, in denen sie ihr Licht in den Spiegel der Seele hineinstrahlen lassen soll. Nicht alle Ideen, welche das System des göttlichen Reichsgedankens ausmachen, sind zu allen Zeiten gleich geschäftig, sich in den Gebilden des menschlichen Gemeinlebens einen zeitweilig dauernden und dann absterbenden Leib zu schaffen, sondern jeder Aeon hat wie sein besonderes τέλος auch seine besondere Idee, und der ist der Prophet für seine Zeit, in welchem Gott die über die sinnenfällige Leiblichkeit hinausreichende adäquate Erkenntnis der Idee wirkt und welchen Gott befähigt, ihr durch sein Wort einen provisorischen Leib zu schaffen, in welchem sie zum Ersatz für den verfallenen und als Unterpfand des künftigen bleibenden auch über ihren scheinbaren zeitlichen Tod hinaus auf die Menschen wirken kann.

Hienach scheint mir die vorderste Aufgabe zu sein, daß wir die Individualität der Propheten als gegebene hinnehmen, sie als wirkliche Menschen mit Hingebung, ohne Herzubringung fremder Maße, wie sie in sich selbst sind, zu fixiren suchen, um von da aus ihr Reden und ihr Thun zu begreifen. Vielleicht gelingt es uns dann, die göttliche Idee zu erfassen, welcher sie an ihrem Theile zu dienen bestimmt waren, und als göttliche zu erproben, und end-

lich auch den Zusammenhang zu ahnen, welchen dieselbe, wie in der Geschichte, so auch in dem Systeme des göttlichen Reichsgedankens mit anderen hat. Lassen wir aber die Menschen außeracht, so verwerfen wir das einzige gegebene Fundament, auf dem wir bauen können, und setzen selbstgemachte Beziehungen zwischen den Menschen, werthlose Luftbilder an die Stelle; und schreiben wir dem Propheten die Idee vor, der er hätte dienen sollen und vielleicht nicht gedient hat, dann haben wir angefangen, statt Gottes Gedanken aus der Geschichte zu erheben, vielmehr die winzigen Gedanken unseres eigenen engen Geistes in sie hineinzureflectiren.

Man sage nicht, ich mache die Aufgabe zu hoch; sie *ist* hoch, denn sie ist die Aufgabe nicht eines Menschen, noch eines Geschlechtes, sondern aller Geschlechter, welche noch Menschengeschichte erleben. Und wer in der Religionswissenschaft Dauerndes schaffen will, muß im Bewußtsein des Zusammenhanges mit den Jahrhunderten und Jahrtausenden arbeiten; da versteht es sich von selbst, daß er die Aufgabe in einer Weite und Höhe zeichnet, welche auch für die folgenden Generationen und ihre Arbeit Raum hat. Und daran zu erinnern ist heute wol angezeigt, wo die so sich nennende „echt geschichtliche Theologie", der ja ein Brocken von dem Brote des Lebens für die Welt, welches die heilige Geschichte ist, in den Schoß fiel, bisweilen des Glaubens scheint, dieser Brocken sei das ganze Brot; die früheren Generationen haben Steine gegessen und für die künftigen würde nur noch der Schimmel übrig bleiben.

Auch ohne ausdrückliche Ablehnung meinerseits wird mir hienach der verständige Leser nicht die Anmaßung beilegen, als ob ich im folgenden eine erschöpfende Würdigung der Person und des Buches Ezechiels geben könnte; ich *will* es aber auch nicht versuchen, sondern nur auf einige bisher übersehene Punkte aufmerksam machen, mit deren Erledigung die Thatsachen ihre Erklärung finden, auf welche die oben vorgeführten Ausstellungen sich stützen, und welche allerdings nicht wegzuleugnen, aber auch nicht zu bekritteln, sondern zuerst zu begreifen sind. Sie betreffen die Person des Propheten, wie sie aus dem Buche und dessen Selbstzeugnissen uns entgegentritt, und ich hoffe dabei beispielsweise zeigen zu können, welchen Gewinn für das Verständnis seiner Wirksamkeit es bringt, wenn

man auch nur an einem Punkte ein concretes Bild von seiner Person gewonnen hat.

Sieht man das Buch als Ganzes an, so ist es auch schon anderen auffallend gewesen, daß es in zwei einander parallele Hälften zerfällt. Mit Kap. 24 geht die erste Hälfte der Reden Ezechiels für seine Volksgenossen zu Ende, und es wird eine bis zu einem bestimmten Zeitpunkte dauernde Pause in Aussicht genommen; im 33. Kapitel ist dieser Zeitpunkt erreicht, und es beginnt in der vorher angegebenen Weise die zweite inhaltlich wesentlich andere Hälfte seiner Zeugenthätigkeit. Hat er in der ersten die fleischlichen Hoffnungen Israels begraben, die sich auf den Bestand Jerusalems und des Tempels gründeten, so baut er in der zweiten im Geiste Land und Volk, Stadt und Tempel wieder auf. Dieser gegensätzlichen Parallele entspricht auch eine andere der materiellen Gleichartigkeit, sofern sowol in Kap. 3, wie in Kap. 33 in wesentlich gleichen Wendungen wie zur Einleitung in die jedesmalige prophetische Predigt, in wohlformulirten Sätzen über den sittlichen Endzweck des prophetischen Wächteramtes gehandelt wird, und der formellen Gleichartigkeit, sofern in Kap. 6 wie in Kap. 36, hier in Gegensatz zu dem Berge Seir Kap. 35 die Berge Israels dort bedroht, hier getröstet werden. Wie wir uns die Pause zu denken haben, sagt der Prophet ausdrücklich: er ist in der Zwischenzeit stumm gewesen. In Folge einer plötzlichen unerklärlichen Veränderung seines leiblichen Zustandes wird er am Abend vor dem 5./10. des 12. Jahres seines Exiles (33, 21. 22) auf immer von dem Leiden der Alalie geheilt, damit er mit dem Entronnenen sich unterreden könne, der an jenem Tage zu ihm kommt, um ihm auf dem nächsten natürlichen (24, 26) Wege für seine eigenen Ohren eine unmittelbare Kunde von der Zerstörung Jerusalems zu geben; genau so wie es ihm in Kap. 24, 25—27 vergewissert worden war. Dürfen wir das Datum von 24, 1 auf das ganze Kapitel beziehen, so ergibt sich aus V. 1. 15. 18 u. s. w., daß die Stummheit früheſtens vom 12./10. des Jahres 9 anfieng und demnach höchstens drei Jahre weniger eine Woche gedauert hat. Aber vor dieser Periode des Sprachunvermögens lag nicht, wie hinter derselben, eine Periode völliger Freiheit und Macht

über die Sprachorgane, sondern eine Zeit intermittirender Sprachohnmacht oder Stimmlosigkeit, welche von dem visionären Erlebnisse 3, 22—26 herrührte, so zwar, daß die Zeiten der Freiheit und der Macht über die Stimme jedesmal im Zusammenhange mit visionären Zuständen oder überhaupt prophetischen Erregungen eintraten, wie 3, 27 ausdrücklich bezeugt.

Hiebei erklärt sich, wie die erste Hälfte des Buches so tagebuchartig angelegt ist; der Prophet hat eben, wie er in dem obenerwähnten Falle und 4, 4 ff. auf das Zählen der Tage angewiesen war, die bedeutenderen prophetischen Erregungen, weil sie seinen Zustand körperlicher Gebundenheit zeitweilig in einen Zustand der Freiheit und Macht über seine Organe wandelten, in genauem Gedächtnisse behalten und ihr Datum aufgezeichnet, nicht bloß 1, 1. 3, 16. 22 den 5. und 12. des 4. Monats des Jahres 5, sondern auch den Aehnliches bringenden 5./6. des Jahres 6 in 8, 1, den 10./5. des Jahres 7 in 20, 1, wohinter in Kap. 21 die Ankündigung des Zuges Nebukadnezars gegen Jerusalem folgt, und endlich den 10./10. des Jahres 9 in 24, 1, wo die Belagerung Jerusalems begann und am Tage darnach Ezechiels Weib plötzlich starb (24, 18). Alle übrigen Ansprachen, Erklärungen und Verkündigungen aber, welche er in den Phasen der relativen Gesundheit von sich gegeben hat, vertheilte er, ohne ein näheres Datum anzugeben, sei es nun, daß er den Tag vergessen hatte, wie wahrscheinlich 14, 1 vgl. mit 8, 1, sei es, daß er die Nennung für gleichgültig hielt, in einer im ganzen gewiß richtigen Weise unter die 4 datirten Epochen aus den 4½ Jahren. Ganz anders ist es im zweiten Theile. Hier finden wir außer dem nothwendigen Datum der am 12./10. des Jahres 9 versprochenen und am 5./10. des Jahres 12 vollendeten Heilung, selbst vor der von Hitzig erhaben genannten Vision, obwol sie der 3, 22. 23 gleichartig ist, kein solches Datum. Nur abgesehn von 40, 1, wo aber die zweite Zeitbestimmung zeigt, daß dem Propheten der Tag als monatlicher Gedenktag der Zerstörung Jerusalems und das Jahr als Ende von zwei Sabbathjahrcyklen, welche nach Lev. 26, 43 das Land Israels gegen Wunsch und Willen des Volkes als Ruhezeit genossen hat, in Vergleichung mit dem, was er heute erlebt, von be-

sonderer Bedeutung ist. Natürlich, denn in Kap. 33—48 haben wir Aeußerungen eines Gesunden, der reden kann, so oft er mag, und an dem nur dieses ein denkwürdiges Wahrzeichen für Israel ist, daß er, der 3 Jahre völlig Sprach- und Stimmlose, an demselben Tage an seinen Sprachorganen dauernd genesen ist, wo ihm durch eine eigends ihm geltende Botschaft der Untergang Jerusalems besiegelt wurde (24, 27); dagegen haben wir in Kap. 3—24 das Tagebuch eines Kranken, bei dem die von Anfang an mit seinem Leidenszustande gegebene Stimmlosigkeit, bevor sie zu einer absoluten und dauernden wird, noch durch kurze Perioden der Freiheit und Macht über die Sprechwerkzeuge unterbrochen wurde; und da diese Veränderungen seines physischen Zustandes in stetigem Zusammenhange mit visionären Erlebnissen, prophetischen Illusionen und Erregungen stehen, so ist ihre Gesamtheit und ihre Reihenfolge eine Folge von bedeutsamen Wahrzeichen für den Propheten und seine Volksgenossen, sofern sie als eigends dazu von Gott herbeigeführt erscheinen, damit Ezechiel an seinem Volke das Amt eines Sprechers Gottes ausübe (3, 27).

Zwischen diesen beiden Hälften des Buches, welche sonach deutlich als zwei verschiedene Abtheilungen gekennzeichnet sind, ist die nach bestimmten sachlichen Gesichtspunkten geordnete Sammlung von Aussprüchen und Ergüssen über heidnische Völker Kap. 25—32 eingeschoben, nämlich über die Nachbarn des israelitischen Landes, als neidische Feinde, welche den Frieden des Gottesvolkes schadenfroh gestört und seinen Untergang begrüßt haben, über Tyrus und seinen Fürsten als Repräsentanten der heidnischen Macht in ihrer gotteslästerlichen Selbstherrlichkeit gegenüber Jahve, seinem Volke und seiner Stadt, endlich über Aegypten und seinen Pharao als Repräsentanten der heidnischen Macht, welche durch ihre Prahlerei das Gottesvolk verführt, auf sie statt auf Jahve sich zu verlassen. Da die meisten datirten in die drei Jahre der Stimmlosigkeit des Propheten fallen, also nicht sofort gesprochen sind, bei den übrigen datirten, die hinter jene drei Jahre fallen, die Daten für das sachliche Verständnis von Belang sind, die nicht datirten aber den Anfang machen in Kap. 25, so haben wir diese hinter dem Datum Kap. 24, 1 als nächste zu denken, und der Prophet will, indem er

Kap. 25 dem datirten Kap. 24 unterstellt, diese Sammlung als Anhang zum ersten Buche betrachtet wissen, wie denn auch die in Kap. 24 beginnende Belagerung Jerusalems und der Fall des letzteren als von den Nachbaren mit Schadenfreude begrüßte Calamitäten des Gottesvolkes in Kap. 25 vorgestellt wurden. Dieser Anhang soll den thatsächlichen Beweis liefern, daß Gottes Worte und Verheißungen unverändert fortdauern, auch wenn der Prophet verstummen muß und das Volk, dessen Wahrzeichen er ist, den Mund zu seinem eigenen Ruhm aufzuthun durch seine klägliche Lage vor aller Welt gehindert ist. Möglicherweise ist die hienach deutliche Zweitheilung Ezechiels in Kap. 1—32 und Kap. 33—48 früher auch äußerlich in den Handschriften kenntlich hervorgetreten, so daß sich von hier aus das Wort des Josephus rechtfertigt (Antiqu. X, V, 1 ed. Haverc.), Ezechiel habe zwei Bücher hinterlassen, nämlich eins, in welchem die babylonische, und eins, in welchem die römische Noth bezeugt sei. Denn es konnte zu seiner Zeit geschehen, daß man mit 33, 13 die abermalige Verstoßung des hergestellten Volkes rechtfertigte, daß man das den Parteigängern, welche den kleinen Krieg über die babylonische Zerstörung Jerusalems hinaus fortsetzten, geltende Wort 33, 24—29 auf die Gegenwart bezog und die Bedrohung Edoms in Kap. 35 von der künftigen Bestrafung der Römer verstand. Wenn man diese Worte an der Schwelle des zweiten Theiles der Verkündigung Ezechiels fand, welchen er eröffnete, nachdem seine früheren Worte in der babylonischen Zerstörung Jerusalems ihre vollkommene Erfüllung gefunden hatten, so konnte es durch den Augenschein gerechtfertigt gelten, daß man Ezech. 33—48 eigens für die von der römischen Noth betroffene Generation und ihre Nachfolgerinnen geschrieben betrachtete und anwandte.

Doch wie es darum sei, die obige Darlegung genügt, um Ezechiel als einen Mann von Geist und Verstand in der Anordnung seines Buches zu zeigen; nicht willkürliche Kunst, sondern eine in den Thatsachen liegende Nöthigung, welche er sicher erkannte, hat ihn bewogen, so zu ordnen und insbesondere der ersten Hälfte den Charakter eines Tagebuches oder einer tagebuchartigen Selbstbiographie zu geben. Es würde dies noch augenfälliger sein und

die Geschichte seines persönlichen Ergehens noch mehr als der Faden erscheinen, der durch seine prophetischen Conceptionen und Aeußerungen hindurchleitet, wenn uns auch der Anfang seines Buches erhalten wäre. Schon Spinoza hat im Tractatus theologico-politicus (s. p. 176 ed. Gfrör. mit seinem scharfen Blicke für die eigentümlichen Erscheinungen der biblischen Literatur richtig erkannt, daß 1, 1 auf früher erzähltes zurückweise, sowol das וַיְהִי, welches die Fortsetzung und nicht den Anfang der Erzählung kennzeichne, als auch das 30. Jahr, welches deutlich beweise, daß die folgenden Offenbarungen von früheren unterschieden werden. Das letztere gehe auch aus V. 3 hervor, wo der Abschreiber bestätige, daß Ezechiel früher schon öfter Offenbarungen empfangen habe. Hier ist wahres und falsches gemischt. Richtig ist, daß die Worte „und es geschah im dreißigsten Jahre" nur aus dem Munde eines Mannes kommen können, welcher zuvor aus früheren Jahren erzählt hat, und es werden heute nicht mehr wie zu Carpzovs Zeiten (a. a. O., S. 216) die Anfänger im Hebräischen auf Grund von Glassius' Philol. sacra diese Behauptung auszischen. Aber die Auffassung von V. 3 ist falsch; nicht bloß V. 3, sondern auch V. 2 ist von fremder Hand, und הָיֹהָיָה bedeutet nicht saepe fuerat, sondern durch den inf. abs. soll das הָיָה nur zu derjenigen Tonstärke erhoben werden, welche ihm nöthig ist, um V. 2 als untergeordnete Zeitbestimmung aus der möglichen Verbindung mit V. 1 zu sich heranzuziehen. Dieses Verhältnis der Aussagen ist offenbar; denn in V. 1 und V. 4 erzählt Ezechiel in erster Person, und V. 4 ist als Besonderung des allgemeinen Satzes וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים durch das Stichwort וָאֵרֶא zu so unmittelbarer Folge von V. 1 gemacht, daß dazwischen kein Raum für eine andere redende Person bleibt, ganz ebenso wie in Kap. 40 der 2. Vers durch Wiederaufnahme des Stichwortes וַיָּבֵאאֹתִי in הֱבִיאַנִי mit der Näherbestimmung בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים unmittelbar an V. 1 geschlossen ist, ohne daß etwas anderes dazwischen steht. Dazu kommt, daß V. 2. 3 lauter Notizen enthält, welche für den Leser, der das vor V. 1 Hergegangene nicht kennt, absolut zu wissen nöthig sind, nämlich erstens in V. 2, daß das unbekannte 30. Jahr identisch sei mit dem 5. der Wegführung Jojachins.

Ezechiel kennt diese Rechnung auch — ich will nicht 8, 1. 20, 1. 24, 1 anführen, weil es nicht unmöglich ist, daß hier ursprünglich im 31., im 32., im 34. Jahre stand und erst später die andere Rechnung durchgeführt wurde —, nämlich in 33, 21 und 40, 1. Aber da er selbst mit zu den Weggeführten gehörte, so sagt er לְגָלוּתֵנוּ und hätte hier in V. 2 um so gewisser so gesagt, als er in erster Person zu reden angefangen und die גּוֹלָה schon in V. 1 als bekannt gesetzt hatte. Zweitens, daß der hier Redende Ezechiel, der Sohn Buzis, der Priester sei; drittens daß der נְהַר כְּבָר, von dem er spreche, unter den mehreren Flüssen mit dem nichtssagenden Namen כְּבָר im Lande Chaldäa zu suchen sei, und viertens, daß das angekündigte Gesicht in einem von den öfteren ekstatischen oder hypnotischen Anfällen erfolgt zu denken sei, deren Ezechiel mit den Worten: „die Hand Jahve's kam über mich" mehrmals (3, 14. 22. 8, 1. 33, 22. 37, 1. 40, 1) Erwähnung thue. Hiedurch kennzeichnen sich V. 2 und 3 als eine an den Rand geschriebene, über die Stellung des hier Redenden in der Geschichte Israels orientirende Bemerkung zu der Zeitbestimmung zu Anfang von V. 1, welche geeigneten Ersatz bieten soll für die Kunde, die der Leser hätte haben können, wenn nicht vor V. 1 der von Ezechiel selbst geschriebene Anfang seines Buches weggenommen wäre, und es ist deshalb wahrscheinlich, daß die, welche bei der Aufnahme in den Kanon den Anfang des ezechielischen Buches weggeschnitten, eben auch die Urheber dieser einleitenden Randbemerkung sind. Eine Spur der Erinnerung an eine solche Recension des Buches behufs seiner Aufnahme findet sich jeden Falls in der Ueberlieferung, daß das Buch Ezechiel von den Männern der großen Synagoge geschrieben sei (s. Baba batra 15ª). Und daß dabei der Anfang weggeschnitten wurde, erklärt und rechtfertigt sich vom Standpunkte einer ein gemeindliches Erbauungsbuch herstellen wollenden Kritik dann am besten, wenn derselbe wesentlich private und persönliche Verhältnisse und Erlebnisse besprach, nicht aber, wie Spinoza (in Anlehnung an Trg. Ion z. d. St.) meinte, von früheren Gesichten handelte, die dem Ezechiel zu Theil geworden waren. Dem widerspricht ohnehin, daß die Art, wie Ezechiel in Kap. 1 beschreibt, was er gesehen, wenn ich das alte rabbinische

Wort bei Abrabanel (s. הקדמה zu den Propheten fol. א בחינהב), Jesaja beschreibe Gottes Herrlichkeit in Kap. 6 wie ein gebildeter Städter (בן כרך), Ezechiel aber wie ein an Herrlichkeit nicht gewöhnter Bauer (בן כפר), so wenden darf, ihn als einen Neuling in prophetischen Gesichten hinstellt, und daß die Vorgänge Kap. 2. 3 nur von der Berufung zum prophetischen Amte zu verstehen sind.

Dagegen gestattet der nachgewiesene tagebuchartige Charakter der ersten Hälfte des Buches die Annahme, das vor Kap. 1, 1 weitere persönliche und private Nachrichten vorhergegangen sind, und die Art, wie Ezechiel mehrere derartige Thatsachen als bekannt voraussetzt, verlangt sie geradezu. Abgesehen nämlich von dem 30. Jahre, an welches die Leser nur denken konnten, wenn sie von einzelnen anderen zwischen 1 und 30 liegenden Jahren gehört hatten, muß die Rede gewesen sein von der Transportation, welche Ezechiel unter die Gôla am Kbar stellte (Kap. 1, 1), von der Gemeinde Thelabîb (3, 15), vielleicht von dem Hause des Propheten (3, 24), sicherlich von seinem Weibe, mit der er, da sie die Freude seiner Augen schlechthin genannt wird (24, 16), was für die Israeliten daselbst V. 25 ihre Kinder sind, in kinderloser Ehe gelebt zu haben scheint, endlich wahrscheinlich auch von seiner Krankheit, von der die anfänglich intermittirende Stimmlosigkeit nur ein vielleicht erst später hinzutretendes Symptom war. Bei dieser Anschauung erklärt sich nun auch das räthselhafte dreißigste Jahr. Es war vollständig unmotivirt, dabei an das 30. Jahr einer unbekannten öffentlichen Aera zu denken; denn die von Ezechiel und seinen Leidensgenossen gebrauchte Aera ist, wie aus dem obigen erhellt, die der Wegführung des letzten legitimen Königs Jojachin. Neben derselben ist es dem Einzelnen nur gestattet, nach Lebensjahren zu rechnen, und so hat es von Origenes bis auf Carpzov nicht an Vertretern der Ansicht gefehlt, daß in 1, 1 vom dreißigsten Lebensjahre des Propheten selbst die Rede sei. Natürlich konnte hiegegen, so lange man von allen Seiten das Buch mit 1, 1 beginnen ließ, eingewandt werden, daß Ezechiel nach sonstigem Sprachgebrauch das Wort בֵּן hätte anwenden und also etwa schreiben müssen: וַאֲנִי בֶן־ statt וַיְהִי בְּ (s. Eichhorn a. a. O., S. 232) wie denn in der That niemand Deut. 1, 3: „und es geschah im 40. Jahre am 1./11." so

deuten wird, als hieße es „im 40. Lebensjahre des Mose“. Aber die letzte Formel steht nicht zu Anfange, sondern hinter einer auf die vorangegangene Gesetzessammlung aus der Wüstenwanderung hinweisenden anderen V. 1. 2, wodurch der Leser gezwungen wird, das 40. Jahr in der Aera zu suchen, welche für die Wüstenwanderung vorher gebraucht worden ist. Also auch wenn man eine andere Rechnung, als die nach Lebensjahren Ezechiel, in 1, 1 befolgt sehen will, muß man annehmen, daß vor 1, 1 Erzählungen hergegangen sind, in welchen diese andere Rechnung begründet und deutlich angewandt war.

Wenn ich nun aber mir vergegenwärtige, daß, nachdem es Gen. 7, 11 geheißen hat: im 600. Lebensjahre des Noah am 17./2. brachen auf u. s. w., geraume Zeit nachher, nämlich Gen. 8, 13, genau wie Ez. 1, 1 gesagt wird: „und es geschah im 601. Jahre am 1./1.“, so liegt auf der Hand, daß Ezechiel so, wie er sich in Kap. 1, 1 ausgedrückt hat, von seinem eigenen 30. Jahre reden konnte, wenn er in dem verlornen Anfang seines Buches irgendwann einmal gesagt hatte, wie Gen. 7, 11: „in dem und dem Jahre meines Lebens widerfuhr mir dieses“ oder, wie Gen. 7, 6: „ich war ein Sohn von so- und soviel Jahren, als ich das und das erlebte“. Und wenn ich oben richtig hervorgehoben habe, daß die erste Hälfte des ezechielischen Buches nach der Chronologie des für Israel bedeutsamen Krankheitsverlaufes und des privaten Lebens des Propheten geordnet ist, und nicht ohne Grund vermuthet habe, daß der vor 1, 1 weggeschnittene Anfang seines Buches wesentlich nur persönliche Nachrichten enthielt, so wird man mir zugeben, daß es sich für ihn nur schickte, in seinem Buche bis zu 1, 1 neben der in seiner unmittelbaren Umgebung gemeingültigen Aera zur Zeitbestimmung auch hier und da die Jahreszahl seines Lebens zu gebrauchen, wenn es nämlich von Bedeutung war, zu wissen, wie alt er eben jetzt war. Wer aber wollte leugnen, daß für einen Priester das dreißigste Lebensjahr unvergleichliche Bedeutung hatte, da er nach Num. 4, 3 in diesem Jahre in die vollen Rechte und Pflichten des Amtes eingesetzt wurde, zu dem seine Geburt ihn berechtigte?

War aber das 5. Jahr des Exiles Jojachins das 30. Lebensjahr des Ezechiel, so war er bei seiner Wegführung gerade 25 Jahre

alt, so alt, wie es nach Num. 8, 24 die Leviten sein mußten, wenn sie ihr Amt antraten. Und wenn nun dem Propheten, dem vielleicht schon früher seine körperliche Gebrechlichkeit nach Lev. 21, 17 ff. jede Hoffnung genommen hatte, dereinst im Tempel selbst dienen zu dürfen, dem es aber vollends durch seine Wegführung in heidnisches Land unmöglich gemacht war, im 30. Lebensjahre in den Priesterdienst eingeweiht zu werden, in diesem selben 30. Jahre die Gewißheit wird, daß er mit dem Verlaufe seiner Krankheit selbst als Wahrzeichen Gottes für Israel dienen soll, und ihm ein Gesicht zu Theil wird, das ihn in den Prophetenberuf einweiht und das ihm die Herrlichkeit Jahve's in einer viel höheren und überschwenglicheren Weise zu schauen gibt, als die geheimnisvollen Symbole des Tempels sie dem dienenden Priester vergegenwärtigen, so werden wir es nicht bloß natürlich finden, daß er lieber sagt, in seinem 30. Jahre sei ihm dieses widerfahren, als im 5. Jahre des Exiles Jojachins, sondern auch, daß er mit so andächtiger Neugier und so sachkundiger Genauigkeit, die bei dem durch priesterlichen Unterricht Gebildeten am wenigsten auffallen kann, das Gefährt Jahve's beschreibt, auf welchem der im Himmel Wohnende sich ihm gegenwärtig macht und welches zu dem Symbole im Allerheiligsten so manche Beziehungen bot. Ich begreife nicht, wie man darüber unter Verweis auf Jeremias sich wundern kann. Wenn Jeremias einen kochenden Topf oder einen Mandelbaum sieht, an dem absolut nichts zu sehen war, als daß sie ein Topf wie der seiner Mutter oder ein Mandelbaum wie der im väterlichen Garten auch waren, so braucht er begreiflich sie nicht weiter zu beschreiben. Er hätte aber sicherlich ebenso gut nach Vermögen die Cherubim beschrieben, wie Ezechiel, wenn ihm ebenso wie diesem bei seiner und behufs seiner Weihe zum Propheten eine visionäre Anschauung dieser räthselhaften Wesen gegönnt worden wäre, von denen man ohne solches Erlebnis sich nur nach dem Symbol im Allerheiligsten und nach der dasselbe illustrirenden priesterlichen Tradition eine ungefähre Vorstellung bilden konnte.

Hiedurch dürfte denn auch der Rede von dem gesetzten Alter des Propheten beim Beginne seiner Wirksamkeit aller Grund und Boden entzogen sein. Bei seiner Wegführung war er eben alt genug, um

mit voller jugendlicher Begeisterung das Ideal des priesterlichen Amtes und der um das Heiligtum geeinten Gemeinde des wahren Gottes zu umfassen und mit blutendem Herzen den Zwang zur Resignation zu erleiden. Und wenn er nun in fremdem Lande den Mangel der priesterlichen Thätigkeit und des Heiligtums für sich dadurch zu ersetzen suchte, daß er, wie alle Christen und die Kirche für die mangelnde Anschauung von dem irdischen Wandel ihres Herrn durch private und gemeindliche Lectüre der Berichte der Augenzeugen ein Aequivalent gewinnen, sich in die Betrachtung der priesterlichen Gesetzestradition vertiefte, welche das Heiligtum der Gemeinde und den Priester in ihrer gottgesetzten Anordnung und Bedeutung beschrieb, so werden wir ihm das ebenso wenig verübeln oder als greisenhafte Stubenhockerei anrechnen dürfen, als wir es unnatürlich finden, wenn ein angehender christlicher Theologe, dem zwar nicht der im väterlichen Hause überkommene Glaube, wol aber die unmittelbare Einfalt der Anschauung und die naive Freudigkeit desselben dadurch abhanden gekommen ist, daß er aus dem geschlossenen Heiligtum des Hauses in die Versuchungen der großen Welt und in den unreinen Wirrwarr der aus Wahrheit und Lüge geschöpften Zeitmeinungen hinausgerissen wurde, sich durch eifriges Studium und stille Betrachtung des Neuen Testamentes seines Glaubens wieder gewiß zu werden sucht. Das Studium ersetzt zwar den Glauben nicht, aber wie es nicht aus herzloser Wißbegierde, sondern aus dem Drange des geängstigten Herzens, das nach Gott sucht, hervorgegangen ist, so kann es das Herz für eine Wirkung Gottes empfänglich machen, welche, wenn auch in ganz anderer Weise etwa, ihm die alte Freudigkeit des Glaubens wiederschenkt.

Aber es war nicht bloß das allgemeine religiöse Bedürfnis des Menschen, für welches er in neuer Weise Befriedigung suchen mußte, sondern auch das speziellere des Israeliten, der in seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde und dem Gottesdienste des bestehenden Tempels die äußere Bestätigung seiner Theilhaberschaft an dem Verhältnisse Israels zu seinem Gotte verloren hatte und der sich nun fragen mußte, ob nicht mit diesem Verluste auch die Zugehörigkeit zu dem der Erfüllung der Verheißung entgegengehenden wahren

Samen Abrahams und Reste Jakobs abgeschnitten sei, und endlich das speciellste des gebornen Priesters, welcher mit seiner Verbannung der Möglichkeit beraubt war, dem Volke von Gotteswegen zur Erhaltung für seine Idee zu dienen. Denn wenn auch des Priesters Aufgabe nicht bloß im Opfern bestand, sondern auch im Lehren der Rechte Gottes und im Unterscheiden des Heiligen und Gemeinen, so war doch die Beobachtung des Gesetzes über Recht und Unrecht, heilig und gemein, sowie auch die Aufrechterhaltung desselben gegenüber den einzelnen Verletzungen so sehr in Beziehung gesetzt zum Heiligtum, zu den Functionen der Priester, zum Opferwesen, daß es dem verbannten Priester schier unmöglich erscheinen mußte, seinen Leidensgenossen auch nur etwas von Amtswegen im Verhältnisse zu Gott sein zu können. Unter diesen Umständen ist es begreiflich und von der größten Bedeutung, daß dem Ezechiel in demselben Lebensjahre, in welchem sonst der Priester in seine volle Amtsthätigkeit eintritt, zuerst und von da an öfter Visionen zu Theil wurden, welche ihn zum Propheten (2, 5), zum Lehrer über Recht und Unrecht (3, 17 ff.), zum Mittler (11, 15) speciell für die zur Strafe ihrer Sünden exilirten und von den Zurückgebliebenen aufgegebenen Volksgenossen beriefen und befähigten; Visionen, welche ihn durch ihre eigentümliche Art dessen in anschaulicher Weise vergewisserten, daß, um sich zum Behufe seiner erziehenden Thätigkeit am Volke Israel gegenwärtig zu machen, Jahve nicht an die Localität und den Dienst des Tempels gebunden sei, daß seiner die Symbole des Tempels weit überragenden Herrlichkeit der Weg auch zu den Verbannten offen stehe, um sie in der Wüste der Völker (20, 25) für die Wiedereinführung in sein Land durch Vermittlung seines berufenen Dieners zu erhalten, und seine Gemeinschaft mit ihnen auf eine verborgne, aber erfolgreiche Weise für die bessere Zukunft zu bewahren, wo dieselbe einen äußeren institutionellen Ausdruck in dem Leben des wiederhergestellten Volkes erhalten werde, der der Idee der Herrlichkeit Gottes und der Heiligkeit seiner Gemeinde adäquater sei, als in dem bisherigen Bestande des jüdischen Gemeinwesens (20, 37 ff.). So ist dem Ezechiel in seinen Schauungen ein überschwenglicher Ersatz geworden für die verlorne Ausübung seines Rechtes zum Dienste im Tempel und er

ſelbſt mit ſeinen Geſichten dem verbannten Theile ſeines Volkes, unter dem er lebte, zum Erſatze für das Allerheiligſte des Tempels (vgl. 11, 16). Im kleinen und vorübergehend war er den in der Wüſte der Völker hin- und herirrenden Volksgenoſſen, was Moſe grundlegend und im großen für das in der Wüſte nach Kanaan wandernde Israel geweſen. Wie Moſe auf Grund ſeiner Geſichte auf dem Berge das Volk Israel ein Heiligtum bauen lehrte, in deſſen Dienſte die dermalige Gemeinſchaft mit Gott einen inſtitutionellen Ausdruck erhalten ſollte, und ihm im Geſetze Leben und Tod vorlegte, und wie er vor der regelmäßigen Uebung des prieſterlichen Dienſtes die Stimme des das künftige Volksleben im voraus ordnenden Gottes aus dem Allerheiligſten von den Keruben her vernahm (Num. 7, 89), ſo iſt Ezechiel dadurch, daß er fern vom Tempel in göttlichen Geſichten die Stimme der Herrlichkeit Gottes von den Keruben vernahm (1, 28), als ſie ſich anſchickte, die bisherige Inſtitution der Gottesgemeinde abzubrechen und für eine beſſere den Boden zu ſchaffen, befähigt worden, in freier Macht über das Geſetz Moſe und die Praxis der Prieſter im alten Heiligtum, dem verwilderten und desorganiſirten Haufen ſeiner erſt trotzigen, zwiſchen den Träumen der Nationaleitelkeit und der Verführungsmacht heidniſcher Unſitten hin- und herſchwankenden, nachher aber gänzlich verzagten, bald verzweifelnden, bald ſpottenden Leidensgenoſſen zu zeigen, wie ſie jetzt ohne Opfer und Tempel Gott heiligen und ſich als ſeine Gemeinde bethätigen und wie ſie ſich vorbereiten und würdig machen ſollen für die künftige göttliche Verfaſſung ihres öffentlichen Gemeinlebens, welche Gott vorhabe. Mit einem Worte, er hat an ſeinem Theile ſie in die Feſſel des Bundes (20, 37) zwängen helfen, welche die aufgelöſten Beſtandtheile des Volkes mit dem urſprünglichen und dem künftigen Berufe Israels in Zuſammenhang erhalten ſollte.

Auf dieſe Weiſe erklärt ſich *im allgemeinen* die bewußte Anlehnung an das Geſetz Moſe in der Formulirung der Sentenzen — denn an dieſes knüpfte die Lehre an und dieſes ſollte für die Exulanten fortgebildet werden — und *im beſonderen* die durch das ganze Buch hindurchgehende Einſchärfung des ſittlich verpflichtenden Gedankens der Heiligkeit Jahve's, der bei dem

sündigen Volke in seinem Strafzustande nur in sich selbst verurtheilenden Demut unbeschadet aller Hoffnung und Verheißung seine thatsächliche Anerkennung findet. In der That kann vom prophetischen Standpunkte aus allein der beständige Bußschmerz über die bisherige Untreue und die völlige Selbstunwerthachtung zum Wiedereintritt in den Genuß der Güter des Gottesvolkes, wie sie auf rückhaltlose Anerkennung der Heiligkeit Jahve's und der Pflicht, derselben zu entsprechen, gegründet ist, als die geeignete Vorbereitung für die zukünftige Wiederherstellung zum Gottesvolke gelten, welche der Israelit des Exiles selbst bewirken kann. Ferner erklärt sich so die Neigung Ezechiels, der Idee der göttlichen Heiligkeit und der der Gemeinde in der Vorzeichnung bedeutsamer symbolischer Institutionen zum Ausdrucke zu verhelfen. Denn das unmittelbare Leben in solchen sollte er den Exulanten ersetzen, wie sie selbst auch dafür in der Betrachtung der levitischen Gesetze über Einrichtung und Dienst des Heiligtums Ersatz suchten; und hieran war anzuknüpfen. Endlich aber erklärt sich, da Ezechiel in keiner einheitlich disciplinirten Gemeinde wirkte, sondern in einem verwahrlosten Haufen, der erst zur Gemeinde gemacht werden sollte und es nur durch energische Selbstanstrengung zum sittlichen Gehorsam bei jedem Einzelnen werden konnte, daß er sich in seinen predigtartigen Reden an die einzelnen Seelen wendet und einer jeden einschärft, daß sie jetzt gerade unbeschadet aller früheren Sünde, aber auch aller vermeintlichen Gerechtigkeit Tod und Leben in ihrer eigenen Hand habe (s. z. B. 18, 1 ff. 19 ff.). Denn bei der aufgelösten Gemeinde geht das Wirken des Einzelnen für das Heil des Ganzen in die nächste Aufgabe, an sich selbst zu arbeiten, auf, und nicht bloß dem Gesetzgeber, sondern auch dem den sittlich Verlornen aufrichten und den Sicheren beugen wollenden Seelsorger würde es schlecht stehen, wenn er, statt auf die der göttlichen Forderung entsprechende und mit ihr angebotene Kraft zum Gehorsam zu bauen und hinzuweisen (s. z. B. 18, 30. 31), vielmehr über das absolute Unvermögen des Menschen in abstracto, über die abzuwartenden Gnadenwirkungen von oben, obwol auch Ezechiel solche kennt (vgl. namentlich 36, 26 ff.), und über die von den einzelnen Willensregungen unabhängige Continuität des sittlichen Habitus discutiren

wollte. Ich kann an Ezechiels Predigtweise nach dieser Seite keinen Anstoß nehmen, nachdem ein weltberühmter, wegen seiner Liebe zum Volke, wegen der Innigkeit seines Glaubens von allen Seiten anerkannter, vielerfahrner Hirte einer großen Gemeinde, der mit voller Erkenntnis und Ueberzeugung in den Geheimnissen unseres Glaubens steht, mir in schmerzlicher Bewegung mitgetheilt hat, wie er schon seit Jahren vor seiner Gemeinde so zu sagen altrationalistisch habe predigen müssen und nur die 10 Gebote verkündigen könne, um erst das Gewissen zu wecken und überhaupt ein sittliches Bewußtsein unter den Zuhörern heranzubilden, welches für die Gnadengüter des Evangeliums empfänglich sei. Und ich glaube, daß Ezechiel, so wie er ist, der classische Prophet für die zerstreuten, in bußfertiger Demut ihre Wiederherstellung ersehnenden Juden aller Zeiten sein sollte, und daß ihn ebendeshalb die alten Fanatiker der jüdischen Nationaleitelkeit beanstandeten, die Afterjuden der Neuzeit aber vollends über Seite bringen wollten.

Doch ich will jetzt nicht im allgemeinen über Ezechiels Art weiter reden, noch auch das, was ich sagte, am ganzen Buche im einzelnen bewähren, sondern in Anknüpfung an eine schon früher berührte Erscheinung einem Zuge nachgehen, der als besonders charakteristisch noch nicht scharf erkannt und gebürend hervorgehoben worden ist. Ich habe schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß Ezechiel in seiner fast dreijährigen chronischen Stimmlosigkeit und seiner plötzlichen völligen Genesung nach seinen eigenen Angaben als ein Wahrzeichen und eine persönliche Weißagung hat gelten sollen. Nehmen wir dazu, daß das ganze vorhergehende Buch als Tagebuch eines periodisch stimmlosen Kranken die Abfolge der gesunden Zwischenräume und ihres Wechsels mit den kranken als eine Folge eben solcher Wahrzeichen erscheinen läßt und hier und da mit ausdrücklichem Worte dafür erklärt, endlich dieses, daß der Tod seines Weibes und der Contrast zwischen seinem inneren Schmerze und seinem äußeren Gebaren wiederum ausdrücklich als thatsächliche Weißagungen gewerthet werden, so erhalten wir den Eindruck, daß der Krankheitsverlauf und die Thatsache der völligen Genesung des Propheten, sowie überhaupt sein häusliches Ergehen und seine persönliche Erscheinung als Illustration zu dem Worte der Verkündigung in den

Dienst der prophetischen Idee genommen sind von dem Zeitpunkte an, von welchem jetzt das vorn verkürzte Buch beginnt. Dieser Umstand gibt unserem Propheten eine bemerkenswerthe Gleiche mit mehreren anderen, von denen Schriften auf uns gekommen sind, nicht bloß den nachexilischen, wo die Thatsache, daß Haggai in der Gemeindeversammlung plötzlich vom Geiste verzückt wurde (1, 12 f.), als Anlaß und Illustration zu dem Worte galt, daß in der Colonistengemeinde der Geist Jahve's wieder Wohnung gemacht habe (2, 5), um in und durch sie die abgebrochene Geschichte des alten Israel seinem verheißenen Ziele entgegenzuführen, und der Umstand, daß Männer, wie Haggai und Sacharja, die in Engelversammlungen hineinschauen, den Fürsten der Gemeinde rathend zur Seite stehen, als ein Wahrzeichen auf den künftigen Knecht Çemach geltend gemacht wird (Sach. 3, 7. 8 nach richtiger Auslegung), sondern auch mit den vorexilischen Heroen des Prophetentums. Jeremias in seiner Einsamkeit (15, 17), als unbeweibt und kinderlos (16, 1 ff.), als von seinen Angehörigen verfolgt und verstoßen (11, 15—23. 12, 5—8) und für seine Bemühungen zum Guten mit Bösem gelohnt (18, 18—20), leidet im Gleichnis, was Jahve von seinem Volke leidet und was sein Volk dereinst leiden wird, und es ist dieses nicht bloß eine leidentliche Folge seiner Zeugenthätigkeit, sondern gehört zu ihr selbst. Jesaja bezeichnet nicht bloß sich selbst mit seinen Söhnen und ihrem Verhalten im allgemeinen als Zeichen, die Jahve den Frommen aufgestellt habe, damit sie sich daran halten (8, 18 ff.), sondern zählt trotz seiner vielgerühmten Erhabenheit es zu den ihm göttlich befohlenen Prophetenwerken, wenn er einmal mit seiner Frau ehelichen Umgang pflegt (8, 3) oder wenn er ein andermal drei Jahre lang ohne Rock und Schuhe umherlaufend (20, 3) den Spott der Straßenjugend in der Residenz erweckt. Und wie viel mehr erinnert uns an Ezechiel, daß Hosea, obwol er darum für einen Verrückten galt (9, 7), zweimal sich in den Kopf setzt, er müsse eine liederliche Weibsperson freien und durch Liebe und Strenge sie und die unehelichen Kinder zu sich heraufziehen, und behauptet, damit Weißagungen und Wahrzeichen für Israel zu stiften (1, 2 ff. u. 3, 1 ff.)! Er hat in der That in dem aufreibenden Ringen seiner

Seele um die Seele seines Weibes und die durch ihre und ihrer Kinder Gewöhnung gefährdete Ehre seines Hauses zuerst wie kein anderer das Wesen der göttlichen Liebesarbeit und Barmherzigkeitsgesinnung in aller Strenge der Gerichte nachempfinden und ermessen gelernt, und nach meiner Meinung war der Gewinn den Einsatz werth.

Wer mit mir diese Thatsachen anerkennt und noch nicht von der neuen theologischen Geschichtsforschung die Kunst gelernt hat, die echten Propheten von der Anklage auf Narrheit dadurch zu entlasten, daß man, wenn der Prophet sagt, er habe von Gott Befehl erhalten, das und das zu thun, und sei dem nachgekommen, sobald es noch unseren modernen Begriffen unvernünftig oder wunderlich erscheint, ihm dafür in den Mund legt, der Prophet habe zu seinen Volksgenossen gesagt: Gott hat es mir nicht befohlen und ich thue es auch nicht; aber nehmt es so an, als ob er's mir befohlen und ich es ausgeführt hätte und laßt euch diese (eingebildete) Thatsache zum Unterpfande und als Bürgschaft für die Dinge gelten, die ich euch nun weiter verkündige, — wer das noch nicht zu leisten im Stande ist, der wird die Möglichkeit zugeben und die Gleichartigkeit des Ezechiel mit den älteren echten Propheten auch darin erkennen, daß er erstens mit einem Stücke seines häuslichen Lebens und zweitens mit einem Abschnitte seiner Krankheitsgeschichte von Gott in den Dienst der prophetischen Verkündigung genommen wurde. Wir werden uns auch nicht durch den erwähnten Spott der Zeitgenossen an der Thatsächlichkeit der Zustände und an der inneren Wahrhaftigkeit der entsprechenden Aussagen des Propheten irre machen lassen. Denn es liegt schon an sich in der menschlichen Roheit begründet, daß man die Sprechversuche des Stummen oder Stotternden belacht, über die Bewegungsversuche eines Gelähmten und die Phantasien eines Fiebernden sich lustig macht. Und vollends, da der Prophet an seiner Opposition gegen die in Selbstzufriedenheit sich abschließende Tagesmeinung erkannt wird und, wenn irgend ein Prophet, dann Ezechiel gegen die herrschende Einbildung und den Augenschein der Thatsachen sich erhoben hat, so war bei ihm, der beides zugleich sein wollte, ein lächerlicher Kranker und ein Prophet, für die spottlustige, selbstzufriedene

Menge seiner Zuhörer Stoff genug zu scherzhafter Unterhaltung zu finden.

Ueber den ersten Punkt, die Bedeutung des Todes seines Weibes will ich hier nicht reden, außer sofern dieser Tod den äußeren Anlaß zum völligen Verluste seines Sprachvermögens bildete, wol aber über den zweiten, über seine Krankheitsgeschichte, von der jene Verstummung einen Theil bildete. Ich halte dieses für um so nöthiger, als die bisherigen Ausleger die symbolische Absicht und Deutungsfähigkeit der hiehergehörigen Symptome als das zunächst Gegebene angesehen und auf deren Darlegung sich beschränkt haben, während doch in Wahrheit das zunächst Gegebene die natürlichen Ereignisse und Erscheinungen selbst sind und in ihrer Einheit erfaßt werden wollen, bevor man sie als Illustration der Verkündigung des Propheten ausbeutet. Es scheint mir grundverkehrt, die 390+40 Jahre aus irgend welchen anderen Geschichtsangaben ableiten und daraus die Tage begreifen zu wollen, anstatt sich zunächst um die 390+40 Tage zu kümmern und darum, was sie für das persönliche Ergehen Ezechiels bedeuten. Denn die Tage sind das Gegebene und die Anwendung ihrer Zahl auf das Leben Israels in seinem Verhältnisse zu Gott und die entsprechenden Jahre desselben ist erst das Zweite, was Ezechiel und seine Zuhörer lernen sollen, nachdem sie Zeugen der 390+40 Tage geworden sind.

Verfolgen wir den Krankheitszustand Ezechiels bis zu seiner völligen Verstummung nach dem 12./10. des 9. Jahres, also von seinem 30. bis zu seinem 34. Jahre, so ergibt sich etwa folgendes Bild. Der Kranke, von dessen früheren Zuständen wir wegen der Verstümmlung seines Berichtes am Anfange keine directe Kunde besitzen, hat am 5./4. in seinem 30. Jahre eine ihm gottgewirkt erscheinende Vision, welche nach der Art des Berichtes bei ihm die erste in ihrer Art gewesen sein muß; er kann der Ergriffenheit seines Gemüthes durch den ersten Eindruck Folge geben, indem er auf sein Angesicht fällt (1, 28). Das Aufstehen aber auf eigene Füße, zu welchem er sich sollicitirt fühlt (2, 1), gelingt ihm nicht auf die Anstrengung seiner bisherigen Kraft, sondern unter dem Gefühle, daß eine neue höhere Kraft ihn hinstellt (2, 2). Wir

übergehen die weiteren Gehör- und Gesichtshallucinationen, von denen der Kranke redet (2, 3 ff.) und nehmen nur das inacht, daß er eigentümliche Empfindungen im Schlunde hat, als ob er eine Pergamentrolle hinunterschlucke mit süßem Nachgeschmacke (2, 8 bis 3, 3), und daß er aufgefordert wird, zu seinen Volksgenossen zu gehen und zu reden in einer Weise, als ob das Gehen, sowie das Verständlichreden ihm erst als möglich aufgedrängt würde unter Hinweis auf höheren Beistand (3, 4 ff.). Darnach fühlt er sich wie durch fremden Kraftzufluß getragen (3, 12. 14) und er geht מַר, d. i. nicht „bitter", sondern entschlossen, energisch darauf losstrebend (s. Hab. 1, 6) den befohlenen Weg, ein Erfolg, den er sich selbst nur erklären kann durch die Erinnerung an eine bis dahin nicht gefühlte Willenserregtheit (בַּחֲמַת־רוּחִי) und eine nie erlebte Hingenommenheit durch höhere Gewalt. (Denn וַאֵלֵךְ מַר wird durch בְּ, das vor יַד als Conjunction fortwirkt, doppelt näherbestimmt.) In diesem Zustande kommt er zu der am Kbar angesiedelten, vielleicht nach einer jüdischen Localität sich Thel-abîb nennenden Exulantengemeinde, um da, wo dieselben jedesmal versammelt sitzen, auch seinerseits mitten unter ihnen zu sein (denn der Consonantentext, וְאֶשֶׁר zu lesen, will so aufgefaßt sein, daß שָׁם auf die mit אֲשֶׁר angefangene Ortsbestimmung für das Sitzen des Propheten zurückweist). Sieben Tage kann er sich so unter ihnen zeigen, aber nicht redefähig, sondern nur als starre Figur (מְשֻׁמָּם 3, 15) dasitzend. Am 8. Tage, also am 12./4., wagt er es wieder unter höherer Gewalt (3, 16. 22), in eine Schlucht außerhalb des Ortes zu gehen, um in einer neuen Vision dessen gewiß zu werden, daß er von jetzt an nicht auf einen willkürlichen Gebrauch seiner Glieder und Sprachorgane, wie sie für öffentliches Leben erforderlich sind, zu rechnen habe, daß ihm vielmehr eine Bindung an das Krankenlager im eigenen Hause, welche ihm das Gehen zur Gemeinde unmöglich mache und eine Bindung der Sprechorgane bevorstehe, welche nur der Nothwendigkeit prophetischer Mittheilung weichen werde. (Denn in 3, 25 ist statt נָתְנוּ und אֲסֻרוּךְ erstens nach אַרְבִּיק in V. 26, zweitens nach נָתַתִּי in 4, 8, drittens nach dem Trg., der in 3, 25 wie in 4, 8 Gott als Subject des נתן denkt, die erste Person Sing. נָתַתִּי und אֲסַרְתִּיךָ herzustellen, wovon zuerst das letztere in

אֶסְרוּךָ und dann unter dem Zwange der Analogie auch das erstere in die 3. Plur. verdarb.) In der That wird er in engstem zeitlichen Zusammenhange mit diesem letzten Ausgange von einem Anfalle betroffen, der durchgehend sich als eine die rechte Seite angreifende Hemiplegie darstellt, sofern er 390 Tage nur auf der linken Seite liegen kann. Auf diese folgt später eine 40 Tage dauernde Anästhesie der linken Seite, so daß er nur auf die rechte sich stützen kann. Die Lähmung muß aber in ihrer Ausdehnung gewechselt haben, denn die obere Körperhälfte erscheint zeitenweise so frei, daß er sich sein geringes und einfaches Essen und Trinken aus grobem Brotkuchen und Wasser (jeden Falls unter dem Beistande seines Weibes) bereiten und zu Munde führen kann, obwol oft in starrem Hinstieren (4, 16 בְּשִׁמָּמוֹן) und unter heftigem Zittern (12, 18). Für jede Mittheilung ist er meist auf Zeichen angewiesen, die er mit Gesicht und Hand vollzieht. Bisweilen wird die Lähmung zu einer solchen Starre des ganzen Körpers, daß er Gesicht und ausgestreckten bloßen Arm lange in derselben Richtung erhält (4, 7). Ihm selbst ist dieser sonderbare Zustand, in welchem der kranke Körper leistet, was der gesunde nicht kann, nur erklärlich in dem Glauben, daß Gott ihn wie mit Stricken halte, damit er sich nicht willkürliche Lagenveränderungen zu geben versucht werde (4, 8). Wenn er redet, so geschieht es jedesmal zum Behufe prophetischer Mittheilung und als ob der ausdrückliche Befehl Jahve's ihn dazu in Stand setze (Kap. 3, 26. 27). Die Vision wiederholt sich übrigens in dem angegebenen Zeitraum nur einmal am 5./6. seines 31. Jahres, also in der zweiten oder, falls sie sich nicht gleich anschloß, vor der zweiten längeren Dauer dieser sonderbaren Gebundenheit (8, 1).

Es war natürlich, daß diese persönliche Erscheinung des jungen vornehmen Mannes in ihren Versammlungen die Vorsteher der Gemeinde bewog, auf ihn zu achten, und daß sie sich nachher, als er in seinem Hause lag, ab und an um sein Lager versammelten, um auf die etwaigen Aeußerungen desselben als besondere zu merken und auch etwa in Anerkennung der göttlichen Veranlassung seines Zustandes ihn als einen Propheten zu befragen (Kap. 8, 1. 14, 1. 20, 1). Da konnte es geschehen, daß er vor ihren Augen eine

visionäre Wanderung nach Jerusalem antrat und ihnen dieselbe nach dem Erwachen zur Bewußtheit beschrieb (11, 24. 25), auf diese Weise die Geberden und unwillkürlichen Aeußerungen nachträglich erklärend, die sie während seiner Geistesabwesenheit an ihm beobachtet hatten (11, 13). Denn an einem solchen Kranken mußte es als bedeutsames Zeichen von inneren Erlebnissen erscheinen, wenn er einmal die Hände heftig zusammenschlug (21, 19) und mit dem Fuße stampfte (6, 11), wenn er zitternd und stierenden Blickes seine Nahrung nahm (12, 18. 19), oder wenn er wie zusammenbrechend vor schwerer Belastung und bitterem Herzweh aufstöhnte (21, 22) oder laut heulte (21, 17). Und die Worte, welche dabei hervorquellen, verrathen dann meist durch ihren eigentümlichen Rhythmus und das Stoßweise des Fortschrittes noch die Heftigkeit des Affectes und das Nachzittern der Erschütterung (vgl. z. B. 21, 14—22 und das ganze 7. Kapitel). Dabei versteht es sich von selbst, daß, was der Prophet sagt, nicht Beantwortung ihm vorgelegter Fragen aus dem sicheren, zu freier Verfügung stehenden Schatze abgeklärter Erkenntnis ist, sondern daß er redet, als ob er unter höherer Erleuchtung in den Seelen seiner Zuhörer ihre geheimsten Wünsche und Gedanken lese und, unbekümmert darum, ob sie gerade dieses hören wollen oder nicht, nur das wiedergebe, was ihm eine göttliche Stimme in verborgenem Zwiegespräche einspricht.

Wie es sich mit seinem Zustande nach den 40 Tagen verhalten habe, darüber wissen wir direct nur dieses eine, daß eine solche anhaltende Starre nicht wieder eingetreten ist. Und wir könnten daraus, daß er eine Wand durchbricht nnd in einen anderen Raum seines Hauses übersiedelt (12, 3 ff.) schließen, daß er überhaupt das Gehvermögen wieder erhalten habe. Indes, da er auch hiebei als Wahrzeichen von Gott gelten will (12, 6. 11), ebenso wie Kap. 24, 15—27, so scheint umgekehrt die Ohnmacht der Gehwerkzeuge geblieben zu sein auch nach jenen Anfällen, was sich dadurch bestätigt, daß wir überall, wo er zu Menschen redet, diese in seinem Hause versammelt finden, auch nach seiner Genesung von der völligen Sprachlosigkeit (33, 30—33). Daß Ezechiel selbst hierüber nichts zu sagen für nöthig befindet, obwol er doch die Genesung von der Sprachohnmacht so deutlich und genau als Wende-

punkt hervorhebt, kann ich mir nur daraus erklären, daß jene Unfähigkeit zu gehen etwas bekanntes und eine Schwäche war, welche aus früherer Zeit als aus dem 30. Jahre datirte, und daß er über Anfang, Dauer und Art derselben in dem verlornen Anfange seines Buches berichtet hatte. Und in der That ist die Erzählung in Kap. 1—3 so gehalten, daß man den Eindruck empfängt, nicht seine Ohnmacht, zu gehen und zu stehen, sei eine unerhörte, durch die Vision gewirkte Erscheinung an ihm gewesen, sondern vielmehr dieses, daß er habe gehen und stehen können.

Da ich selbst den Fall erlebt habe, daß eine lange Zeit zu gehen unfähige, ab und an von den heftigsten Schüttelkrämpfen heimgesuchte, geistig höchst begabte Kranke plötzlich im Augenblicke einer durch energischen Appell an ihren Glauben erzeugten Erregung zur Verwunderung ihrer Angehörigen nicht bloß das jetzt eben anbefohlene Aufstehen und Gehen vollbrachte, sondern auch darnach jahrelang im Stande war, wenn auch nur mit der äußersten Willensanstrengung, längere Gänge, bisweilen eine Wegstunde hin und zurück zu machen, so nimmt es mich nicht wunder, daß Ezechiel durch eine gottgewirkte Vision und die dabei vernommenen Befehle in den Stand gesetzt wurde, zu stehen und zu gehen, wie er es vorher nicht vermochte. Aber auch die ganze Erscheinung des Mannes in der Zeit vom 30. bis zum 34. Jahre seines Lebens habe ich immer nur, seit ich sein Buch selbständig zu erforschen begann, für die eines Kranken gehalten, welchen periodische Lähmung bald bewegungs- bald sprachlos machte. Es war mir daher keine geringe Freude, als mir eine der größten Autoritäten auf dem Krankheitsgebiete des Nervensystems, mein verehrter College, Herr Geh. Medizinalrath Dr. Bartels, auf meinen ihm schriftlich vorgelegten Krankenbericht meine allgemeine Anschauung durch die specielle Versicherung bestätigte, daß bei Ezechiel ein ungewöhnlich hochgradiger Fall der ihm aus eigener Beobachtung, wie aus den wissenschaftlichen Berichten anderer Autoritäten wohlbekannten, übrigens nicht häufigen Katalepsie vorliege. Wie ich aus der nach seiner gütigen Anleitung durchforschten ziemlich zerstreuten Literatur (s. die neueste Uebersicht bei Rosenthal, Handbuch der Diagnostik und Therapie der Nervenkrankheiten, Erlangen 1870, S. 281 ff.

und Eulenburg in dem von ihm und einigen anderen herausgegebenen Handbuche der Krankheiten des Nervensystems, Leipzig 1875, 2. Hälfte, S. 351 ff.) gesehen habe, steht die Katalepsie oder Starrsucht oft im Zusammenhange mit anderen Krankheitszuständen, wie Hysterie und allgemeiner nervöser Depression, und ist dieselbe weder in ihren Ursachen noch in ihrer Heilung bisher begriffen, weil sie oft plötzlich kommt und plötzlich verschwindet und in den wenigen Fällen, wo eine Section erfolgen konnte, kein abnormer anatomischer Zustand als Ursache oder Correlat gerade dieser Krankheitserscheinung sich ergab, welche schon von den griechischen Aerzten als ein Zustand der Hingenommenheit von fremder Gewalt angesehen und bezeichnet worden ist.

Unter diesen Umständen, und da die älteren Berichte über Fälle von Katalepsis, weil sie dem Verdachte unterliegen, ohne die rechte Kritik geschrieben zu sein, ohne weiteres außer Betracht bleiben mußten, darf es nicht wundernehmen, daß ich nur eine geringe Zahl von zuverläßigen und anschaulichen Krankenbildern dieser Art auffinden konnte. Das ausführlichste bietet immer noch der mir von Bartels nachgewiesene Bericht von Paul Berdinel in den Archives générales de Médecine par Lasègue et Duplay, Paris 1875 (Octoberheft S. 385—414) über Marie Lecomte, welche früher ganz gesund 25 Jahre alt am 29./5. 1873 in's Hospital Cochin zu Paris aufgenommen und am 29./7. 1875 gänzlich genesen entlassen wurde. Bei ihr war das primäre Leiden ischurie hystérique und die kataleptischen Zustände kamen nur hinzu, wechselten also unregelmäßiger ab. Um so bemerkenswerther ist es deshalb, wenn am 1./1. 1875 der behandelnde Arzt constatirt, daß sie seit zwei Monaten liege, die unteren Glieder in völliger parésie und der Leib völlig gefühllos, sowie daß ihre Stimme seit 3 Monaten fast ganz tonlos sei. Bald ist sie halbkataleptisch, dann spricht sie nicht und fühlt sie nicht (s. B. unter dem 2. März 1875), bald ganz kataleptisch und völlig steif, dann hat sie etwa eine Vision (s. unter dem 9. April d. J.) und läßt sich die flexibilitas cerea durch die den Aerzten wohlbekannte Aufstellung des Körpers in der Form eines V auf längere Zeit an ihr constatiren, wie z. B. am 10. und 11. April 1875.

Zu diesem Bilde einer chronischen Katalepsie füge ich das eines akuten Anfalles, über welchen Thomas Jones vom St. George's Hospital in London in Markhams British medical journal 1863, Bd. I, S. 585 berichtet und welcher in einigen Punkten sehr verwandtes mit den an Ezechiel beobachteten Erscheinungen bietet. Da die Zeitschrift mir selbst erst nach langen Bemühungen erreichbar war und den meisten Lesern nicht zugänglich sein wird, so erlaube ich mir, etwas ausführlicher zu sein. Der Anfall wurde beobachtet an einem 60 Jahre alten, stets gesunden, kräftig gebauten Gipser, der am 2. Mai in das genannte Hospital gebracht und am 13. Mai ganz genesen entlassen wurde. An jenem Tage, 11 Uhr Vormittags, mitten in der Arbeit auf dem Gerüste, die Werkzeuge in der Hand, stand er plötzlich da with his arms out stretched, his legs fixed, the whole body rigid and immoveable; his eyes were widely open; he appeared to be quite insensible to all external objects. His arms were found to be so rigidly fixed in the elevated position, that it was found impossible to pull them down; and the trowel and the brush were so tightly grasped in the hands that they could not be removed. Und wenn er zwei- bis dreimal bedachtsam das Werkzeug von einer Hand in die andere nahm, um mit der freien das Taschentuch herauszuziehen und zur Nase zu führen, so nahm er darnach sofort wieder seine statuenartige Haltung ein. Nach 2stündiger Dauer derselben kommt der Arzt der Straße, welcher unter großer Schwierigkeit seine Arme herunterbiegt, ihm Senfpflaster und kalte Umschläge am Genick und auf dem Kopfe applicirt, ohne irgend welche Aenderung des Zustandes bis um 4 Uhr, wo er in's Hospital geschafft wurde, zu erzielen. Hier wird er ohne Erfolg galvanisirt, mit kalter Douche behandelt, when in bed, in whatever position he was placed, however uncomfortable, he would remain unmoved. The arms were raised and they remained elevated. I next raised his head off the pillow, and in that position it remained. At the same time I raised his trunk and placed it at an obtuse angle with his legs; there it remained with his head in the position previously placed, turned to either side, with his eyes closed or opened

just as they were placed. Now he presented a most curious spectacle, in the half-sitting posture, with the head thrown forwards, eyes open, but still appearing lifeless and his arms outstretched. I can compare him to nothing better than a tinted statue. He remained in this position perfectly immoveable, several minutes, until his position was again changed, nämlich durch die Wärter. Und 22 Stunden im ganzen dauerte dieser Anfall, ohne dann wiederzukehren. Bemerkenswerth ist, daß der Kranke vom Arzte als ein Mann von melancholical disposition bezeichnet wird und nach seiner eigenen Erklärung stets an großer Reizbarkeit zu leiden hatte. Noch mehr dieses, daß sein bis dahin durchaus normales Befinden durch die unerwartete Kunde vom plötzlichen Tode seines Weibes gestört wurde, indem sich considerable mental depression seiner bemächtigte. Zwei bis drei Tage vor dem Anfalle am 2. Mai fühlte er sich sehr gequält durch Hallucinationen des Gesichtes und des Gehöres: he saw various colours and heard various sounds, sometimes the firing of guns und an eben diesen Tagen beobachten seine Mitarbeiter einige Male eine etwa zwei Minuten dauernde große Abwesenheit des Geistes.

Endlich ziehe ich noch als besonders instructiv bei den von Skoda geschriebenen Bericht über die 15jährige Juliana Neumann in Zeitschrift der k. k. Gesellschaft der Aerzte zu Wien, 8. Jahrgang, 2. Band (1852), S. 404—419. Dieselbe kam am 29. October 1851 in Skodas Klinik, nachdem sie schon längere Zeit an Schlaflosigkeit, Regungslosigkeit und Sprachlosigkeit gelitten hatte und die charakteristischen Symptome der Katalepsis an ihr constatirt worden waren. Sie war nämlich zur Heilung von einer mit dem 5. Jahre bemerkten geringen Schwerhörigkeit nach Wien geführt, um magnetisch behandelt zu werden. Nach drei Wochen vom 25. August an erschien sie in Traurigkeit und Bewußtlosigkeit versunken und enthielt sich alles Fragens und Antwortens; ihre Regungslosigkeit unterbrach sie einmal beim Anblick ihrer Mutter, als sie in die Heimat zurückgeschafft wurde, indem sie das Wort „Mutter“ ausstieß und in ein heftiges Weinen ausbrach, ein anderes Mal beim Anblick einer geliebten Verwandten, indem sie

leise wimmerte. Am 11. September begann sie wieder zu sprechen und erklärte, in Wien verzaubert zu sein. Am ersten October trat der alte Zustand in stärkerem Grade wieder ein, und so kam sie am 29. October wieder nach Wien, diesesmal in Skodas Behandlung. Hier zeigten sich nun die bekannten Symptome, aber die Steifigkeit war bei ihr größer in den oberen als den unteren Extremitäten. Den Tag über lag sie regungslos auf dem Rücken, den Abend zum Schlafen drehte sie sich links, ohne daß während des Schlafes der in die Höhe gehobene Arm seine Stellung veränderte. Sie wurde zunächst nur durch Wasser und Kaffee ernährt, war aber in der Regel nur morgens und abends zum Schlingen befähigt. Wenn einmal der Schlaf nicht eintrat, wurde der ganze Körper zitternd und die Muskeln steif angespannt. Vom 26. November an bemerkte man, daß sie stehen konnte, und wurden deshalb täglich Gehversuche gemacht. Vom 15. December besserte sie sich, konnte am 9. Januar, obwol das Gesicht noch ausdruckslos blieb, im Saale einer Wärterin selbständig nachgehen; vom 13. Januar an zeigte sich Heiterkeit im Gesichte und fing sie an die Gegenstände zu fixiren, obwol ihr Mund noch geschlossen blieb; vom 20. Januar an verlor sich die Sucht des Beharrens in ihr gegebenen Stellungen; aber erst vom 1. März an öffnete sie selbst den Mund zum Essen, belebte sich ihr Gesicht und bewegten sich ihre Hände willkürlich; am 8. März konnte sie stricken, am 9. Theilnahme an Unterhaltung und Sehnsucht nach Speisen an den Tag legen. Aber am 12. März verursachte der Besuch ihres Stiefvaters lange Niedergeschlagenheit und die kataleptischen Zustände traten wieder hervor, dieses Mal im Zusammenhange mit einer Anschwellung der Unterkieferspeicheldrüsen, und nach erfolgreicher Bekämpfung des letzteren Uebels genas sie so bald, daß sie am 22. März schon im Hofe des Hospitals gehen konnte. Vom 27. an gab sie schriftlich auf Fragen oder über ihre Wünsche Auskunft. Wieder niedergeschlagen vom 4. April an redete sie zum erstenmale am 8. bei Nacht die Wärterin mit dem Ausdrucke eines Wunsches an, zu gehen; aber erst am 24. April begann sie mit schwacher und näselnder, häufig ganz versagender Stimme zu sprechen. Nun wurde die Stimme täglich stärker, die Kranke freute sich ungemein des wiedergewonnenen

Sprachvermögens, behielt aber noch Steifigkeit im Halse, mit deren Beseitigung am 1. Mai die Stimme zu der Stärke kam, welche sie vor der Krankheit gehabt hatte.

Besonders bemerkenswerth scheint mir, was die nunmehr Genesene selbst von ihrer eigenen Empfindung aus über ihren Zustand dem Arzte erklärt hat, da nicht die Beschreibung des von außen beobachtenden Mannes der Wissenschaft, sondern nur die des Kranken selbst unmittelbar mit den Aussagen Ezechiels verglichen werden kann. Sie sagt über die Entstehung ihrer Krankheit, daß sie während der Behandlung durch den magnetischen Arzt plötzlich von einer Traurigkeit überfallen worden sei und eine Unbehaglichkeit empfunden habe, die sie weder durch eigene Anstrengung, noch durch äußere Belustigungen habe verscheuchen können. „Ich saß unbeweglich, glotzte jedermann an [vgl. Ez. 3, 15]; die an mich gestellten Fragen glaubte ich zuweilen beantwortet zu haben — zuweilen wußte ich deutlich, daß ich nicht gesprochen habe und auch nicht sprechen konnte“ (a. a. O., S. 416). Daß sie in der Nacht des 8. April den Wunsch auszugehen geäußert habe, wußte und erklärte sie, indem sie sagte, sie sei durch die einige Tage dauernde Unterlassung ihrer Ausführung in den Hof in die größte Aufregung gekommen und habe nach langer Anstrengung plötzlich reden können (s. S. 417). In Bezug auf ihre Regungslosigkeit (s. ebendaselbst) gab sie an, es sei ihr, obwol sie häufig und jedesmal bei den mit ihr angestellten Versuchen sich auf's äußerste angestrengt habe, den Körper zu bewegen und sich den Versuchen zu entziehen, dennoch unmöglich gewesen, ein Glied zu rühren. Daß ihr, namentlich die Beibringung von Speisen, etwas Qual mache, habe sie nur durch Andrücken der Zunge an die Zähne kundthun können und bisweilen die Empfindung gehabt, als gehe vom Munde ein Seil in den Magen und schnüre diesen zusammen. Bei ihrem Besserwerden habe sie gefühlt, wie ein Körpertheil nach dem anderen freier werde.

Hier haben wir also den Fall eines über 6 Monate langen, bei heftiger Erregung hin und wieder unterbrochenen Unvermögens zu sprechen, welches auch nach Skodas eigener Ansicht durchaus unfreiwillig war, in Verbindung mit dem Verlaufe einer chronischen Katalepsis. Ich brauche nicht erst zu sagen, welches Licht diese

Erscheinung auf die Sprachlosigkeit des Ezechiel wirft. Dazu finden wir bei beiden Kranken zeitweiligen tremor des Körpers, zeitweiliges Stöhnen, Heulen, Wimmern, plötzliche Zuckungen, beidemale auf's äußerste beschränkte und nur zu bestimmten Zeiten mögliche Ernährung (vgl. מְעַת־לֶעֶת Ez. 4, 10. 11), so lange die steife Lage auf dem Bette dauert. Ferner ist auch das von Bedeutung, daß erst die ihr wie Verzauberung vorkommende magnetische Behandlung, nachher der Besuch des ihr unsympathischen Stiefvaters von so entschiedenem Einfluß auf ihr Gemüth und folgeweise auf den Eintritt der kataleptischen Zustände war. Wir verstehen darnach, wie nicht bloß die überwältigende Vision Kap. 1. 2, sondern auch die Erscheinung der neugierigen, ihm unsympathischen Juden bei Ezechiel öfters von entscheidendem Einflusse auf sein Gebahren war. Und wenn die Kranke endlich in der Aufregung plötzlich reden kann, so nimmt es uns nicht mehr wunder, wenn Ezechiel plötzlich bei dem endlichen Kommen des lange erwarteten Flüchtlings die Sprache wiederbekommt.

Ebenso ergiebig ist aber auch der oben skizzirte von Jones beobachtete Fall. Wenn der Kranke dort Farben sieht und Kanonenschüsse hört, so wird es Ezechiel erlaubt sein, in einer Vision Feuergestalten, Sapphirfarbe und den Regenbogen zu schauen (1, 26 bis 28) und Flügelschlag und Rädergerassel zu hören (3, 12. 13). Insbesondere aber, wenn ein 60jähriger stets gesunder Handwerker durch die Nachricht vom plötzlichen Tode seiner Frau in eine Melancholie geräth, die ihn in der 2. Woche darnach des Sprech- und Bewegungsvermögens für 22 Stunden beraubt, so ist es ja wol begreiflich, daß der schon lange kranke und insbesondere nur zeitenweise sprechfähige Ezechiel einige Tage nach der Vergewisserung vom plötzlichen Tode seiner Frau dauernd auf fast 3 Jahre alles Vermögen zu sprechen verliert. Ebenso correspondirt die Vorstellung von der Gebundenheit mit Stricken während der Zeit des Wachens in den 390+40 Tagen mit der obigen Aussage der Juliana Neumann über ihre Gebundenheit und ihr allmähliches Freiwerden. Und statt aus der visionären Verschlingung eines ebenso visionärem Buches die Folgerung abzuleiten, daß der mechanisch-materialistische Ezechiel alles Ernstes geglaubt habe, die Prophetie sei „eine ob-

jective Materie in der Welt", stelle ich diese Erscheinung, welche als Reflex von Empfindungen in einem Halse, der der Versteifung und der Unfähigkeit zum Sprechen entgegengeht, ohnehin natürlich ist, ohne Rücksicht auf die Sentimentalität, mit welcher manche Gelehrte den Ezechiel gelesen und bekrittelt haben, mit dem Seile zusammen, welches dem Judenmädchen Juliane Neumann aus dem Munde in den Magen gieng.

Nach diesem allen halte ich es für erwiesen, daß wir Ezechiel als einen Mann anzusehen haben, der nach einem für Katalepsie prädisponirenden Leidens- und Schwächezustande im Zusammenhange mit einer im 30. Lebensjahre gehabten aufregenden Vision von dieser eigentümlichen Krankheit ergriffen wurde. Und wenn nach Eulenburg (a. a. O., S. 352. 353) zu der primären Ursache, nämlich irgend welcher Neuropathie, als secundäre hinzuzukommen pflegen aufregende Erlebnisse, religiöse Schwärmerei und mystische Speculationen, endlich auch Malariainfectionen, so dürfen wir bei Ezechiel dieses alles, wenn es zur Erklärung nöthig ist, in reichstem Maße voraussetzen. Denn wenn irgend einen, so mußte den fünfundzwanzigjährigen Priester der schmähliche Sturz des legitimen Fürstenhauses, die Verschleppung in unreines Land, das immer deutlicher klingende prophetische Zeugnis, daß diese Transportation der Häupter und Stützen des Staates der Anfang vom Ende sei, in die äußerste Aufregung versetzen und ihn in geistiger Beziehung gleichsam entwurzeln; und war er beweglichen Geistes — wie denn nach Eulenburg (S. 358) die Intelligenz bei Kranken dieser Art ausgezeichnet entwickelt sein kann, namentlich bei jugendlichen —, so konnte er nicht anders, als in Gedanken beständig an der Auflösung des Conflictes arbeiten, in welchen die Thatsachen mit den göttlichen Verheißungen, die Wirklichkeit seines Lebens mit seinem Glauben getreten waren. Endlich war die Versetzung aus dem Berglande Israels an einen babylonischen Kanal eine solche Verschlechterung der klimatischen Lebensbedingungen für ihn, daß wir es völlig begreiflich finden würden, wenn wir in dem verlornen Anfange seines Buches, falls er uns einmal wieder gezeigt würde, berichtet läsen, daß er von seiner Ankunft in Chaldäa an sich unwohl befunden habe.

Wenn ich auch nur in der Hauptsache durch vorstehendes einen Zug der persönlichen Erscheinung Ezechiels richtig zu verstehen angeleitet habe, so dünkt mich der Gewinn für die Erklärung seiner literarischen Eigentümlichkeit und seiner Wirkungsweise nicht gering. Vor allem werden wir nicht mehr geneigt sein, ihn mit anderen willkürlich gewählten Normalpropheten zu vergleichen und ihn bloß negativ nach seinem Verhältnisse zu ihnen zu werthen, noch auch uns geltende Forderungen auf ihn anwenden, um ihn zu tadeln, wenn er denselben nicht entspricht. Wen wird es noch stoßen, daß er die Weißagung über die Bedrängung Jerusalems statt durch Worte, die er nicht hatte, durch eine Zeichnung auf Backstein darstellte (4, 1 ff.), und den Mangel an aller Aussicht auf göttliche Hülfe, indem er eine eiserne Pfanne zwischen sich und sein Gebilde setzte, wenn er mit drohend ausgestrecktem Arme die 390+40 Tage dalag, dieses nachher so deutend, daß Jahve schon seit den 430 Jahren der Existenz Jerusalems als Residenz die Sünden dieser Stadt mit dem Vorbehalte trage, sie endlich heimzusuchen (vgl. Jer. 32, 31. 32), und daß wie eine eiserne Scheidewand der Himmel den Jahve vor ihr verbergen werde, von dem sie dann zu spät Hülfe erwartet? Oder dieses, daß er den Schmuck seines Haares mit rauhem Schwertmesser abschneidet und in's Feuer wirft, um zu veranschaulichen, daß Jahve Jerusalem, obwol sein Schmuck und die Stätte seiner Ehre auf Erden, mit rauher Hand von sich abthun und dem Verderben ausliefern werde (Kap. 5, 1 ff.); oder daß er in Kap. 12 die Flucht und Gefangennahme Zedekia's an sich selbst darstellte, oder daß er den Zug Nebukadnezars, dessen Ziel noch unentschieden ist, nämlich ob er den Ammonitern oder den Juden verderblich werde, durch Zeichnung einer nachher in 2 Schenkel auseinandergehenden Linie darstellt, indem er (lies statt וְיָד כְּרֵא bis לָבוֹא in 21, 24. 25 vielmehr: וְעִיר בְּרֹא שֹׁדֶּרֶךְ עִיר בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ הָשִׂים) an jeden Endpunkt der zwei Schenkel je eine Stadt zeichnet, die eine Jerusalem, die andere Rabbath Ammon bedeutend? Seine Zuhörer kamen, um zu hören; aber oft hörten sie nichts, dann sahen sie wenigstens an ihm Zustände oder Zeichen seiner Hand, welche ihr Nachdenken reizten und für die gelegentlich kommende Aufklärung durch das eigene Wort Ezechiels empfänglich machten.

Was ferner die als übertrieben verschrieene Bildlichkeit seiner Rede anlangt und die übermäßige oft geschwätzige Breite, in der er seine Vergleiche, ich möchte sagen, zu Tode hetzt, so ist zunächst anzuerkennen, daß der ursprüngliche Entwurf meist ein entschieden glücklicher ist. Schrader findet die Elegie auf die Löwenmutter in Kap. 19 schön. Ich stelle am höchsten den Gedanken, Tyrus mit einem Prachtschiffe zu vergleichen, das von seiner ehrgeizigen Bemannung auf hohe See geführt wird und dort untergeht (27, 26); ich finde es treffend, daß die den Staat in selbstsüchtiger Gewinnsucht untergrabenden falschen Propheten den Füchsen in Ruinen und die die Seelen fangenden und durch Schmeicheleien den natürlichen Sinn verstrickenden Prophetinnen den Vogelstellern verglichen werden, welche zur Freiheit bestimmte Vögel in Käfigen gefangen halten (Kap. 13). Und wenn auch die Ausführung bei unserer Unbekanntschaft mit den vorausgesetzten Vorstellungen für uns im einzelnen unverständlich bleiben wird, so bewundere ich doch den kühnen Entwurf, in welchem der Prophet selbst (lies 32, 18 mit Hitzig וְהוֹרְדוּאַתָּה) mit den Nationen als Klageweibern unter traurigen Mitleidsworten den Pharao zur Erde bestattet (Kap. 32, 17 ff.). Ich übergehe andere ebenso glücklich gewählte Bilder und Conceptionen. Aber mit dieser Anerkennung läßt sich sehr wohl das Eingeständnis vereinigen, daß Ezechiel besonders zähe im Festhalten des Entwurfes erscheint, daß er denselben in alle seine logischen Consequenzen verfolgt, und daß er, weil der bildliche Rahmen den ganzen Inhalt nicht fassen will, an ihm zerrt, ihn verschiebt, oft sprengt und, je voller nun die Sache zum Ausdruck gelangt, die ganze Ausführung anfängt, dem Maße der Schönheit zu widersprechen. Vollgültige Belege dafür bilden Kap. 16. 20. 23. In Kap. 27 leidet die Schönheit durch die copia doctrinae in der Aufzählung der Nationen, mit denen Tyrus Handelsbeziehungen gepflogen hat. In Kap. 31 scheint die Art, wie Assurs Fall dem Aegypter als böses Vorzeichen vorgehalten wird, zu ausführlich, indem man stellenweise vergißt, daß die Rede auf Aegypten abzwecke und zu dem Glauben verleitet wird, es handle sich um Assur selbst. Wiederum ist der bildliche Rahmen bis zum Sprengen mitgeschoben, wenn der Fall der Bäume in 31, 12—18 schließlich sich als Sturz in den Tod und

die Unterwelt darstellt, oder wenn in Kap. 23, 32 ff. das Bild vom Rausch und Schande bewirkenden Trinken des Bechers so weit verfolgt wird, daß derselbe schließlich als irdener Krug und in Scherben zerbrochen noch als Verwundungsmittel für die Trinkende zum zweitenmale zur Verwendung kommt. Endlich glaube ich zu bemerken, daß namentlich in den hinter der Genesung liegenden Stücken, wie z. B. Kap. 36 (V. 16—36). 37. 38. 39 sich mehr als sonst ein Wortreichtum geltend macht, der deutlich verräth, wie der Redende Genuß an seiner Rede empfindet.

Aber alle diese Erscheinungen finden nun ihre genügende Erklärung. Es ist eine häufige Erfahrung, daß gerade Nervenkranke eigensinnig sind in der Festhaltung und Verfolgung einmal gefaßter Entwürfe, besonders begabt für abstract logische Entwicklungen und für schnelles und scharfes Erfassen arithmetischer und geometrischer Verhältnisse, wie wir dieses alles auch bei Ezechiel finden. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie zu abstracter Begriffsentwicklung neigenden Naturen statt der Sache und ihrer concreten Fülle sich ein mathematisches Schema unterschiebt, welches die Gedankenbewegung bestimmt, und daß eben solche, wenn sich ihnen einmal ein glückliches Bild oder ein passendes Gleichnis auf dem Leben darbietet, dasselbe, statt es zu belassen, wie es ist und für das nächste Stadium des Gedankens ein anderes zu erzeugen, mit in den Gedankenproceß hineinziehen, so daß es sich oft gegen seine Natur mit entwickelt und verändert. Insbesondere liegt für einen Schriftsteller die Gefahr, Bilder zu übertreiben, Gleichnisse mit Inhalt vollzupfropfen und ihre gegebenen Züge über das Maß auszubeuten, dann nahe, wenn der ersten Erzeugung derselben nicht die sofortige Mittheilung und Anwendung folgt, sondern die Reflexion Zeit gewinnt, neben der Sache und nach ihr auch den unmittelbar für sie gefundenen Ausdruck zum Gegenstande ihrer Thätigkeit zu machen. Eben dieses aber leidet auf Ezechiel Anwendung, der oft genug durch seine Sprachlosigkeit genöthigt war, gewaltsam zurückzuhalten, was es ihn mitzutheilen drängte, und, ehe ihm vergönnt wurde zu reden, was er inwendig empfangen hatte, lange Zeit mit seinen ausgestalteten Gedanken einsam fortleben mußte. Endlich ist mir an ihm der behagliche Selbstgenuß in

der Rede, nachdem er die Fähigkeit zu ihr wiedererlangt hat, ebenso wenig auffällig, wie in dem Falle Skoda's (a. a. O., S. 416) wo die Genesene „ungemein geschwätzig sich zeigte und nicht müde wurde, alles, was sie — wußte, jedem zu erzählen". Beidemale ist die Freude an der Wiederherstellung der Sprache in der Lust an ihrem Gebrauche sichtbar.

Aber nicht bloß die äußere Eigentümlichkeit der Ezechiel'schen Darstellung erhält von dem gewonnenen Ergebnis ihre psychologische Rechtfertigung, sondern auch die seiner Wirkungsweise zu Grunde liegenden Anschauungen werden verständlicher. So hat man ihn getadelt, daß er sich hart und gleichgültig gegen den Erfolg der Predigt bei seinem Volke zeige. Aber wenn dem Erfolge des Paulus seine Leidenszustände im Wege standen, weil sie ihn lächerlich oder als einen gezeichneten Menschen erscheinen ließen (Gal. 4, 13. 14), warum sollte nicht auch Ezechiel beim Antritte seines Berufes fürchten, daß seine Gottgeschlagenheit und seine Gebrechlichkeit den Eindruck völlig wiederaufheben werde, den der göttliche Inhalt seiner Verkündigung bei seinen Zuhörern wirken könne? Hat Paulus sich über die Erfolglosigkeit seiner Predigt bei denen, die verloren gehen, in dem Gedanken getröstet (2 Kor. 4, 3), daß er Gotte gegenüber sein Amt in Gehorsam erfüllt habe (2 Kor. 2, 17), warum soll nicht Ezechiel bei seiner Berufung hart und unempfindlich gegen den Ungehorsam seiner Zuhörer (3, 8. 9) durch die klare Erkenntnis gemacht sein, daß er nur darauf zu sehen habe, treu wiederzuverkündigen, was Gott ihm zu verkündigen befehle, den Erfolg aber, ob sie gehorsam werden oder nicht, lediglich Gotte anheimzustellen habe (2, 3—7. 3, 10. 11). Diese Ermuthigung, trotz aller erschwerenden Hindernisse in ihm selbst das Werk anzufassen, setzt ja den brennenden Wunsch voraus, daß dem göttlichen Worte doch kein seinen göttlichen Ursprung verdeckender Schein bei den Zuhörern entgegenwirken möge, ebenso wie die Mahnung 33, 30—33 voraussetzt, daß der Prophet selbst auf den Gedanken kommen könnte, mit den tröstlichen Verheißungen zurückzuhalten, die er nun zu verkündigen hat, weil seine Zuhörer nicht die bußfertige Gehorsamsgesinnung haben, für welche jene allein ihren Segen entfalten können. Gott will den Ungehorsamen, die nun die Strafe

für ihren Widerstand gegen das prophetische Wort leiden, den Glauben eben nicht leicht machen, er gibt ihnen, die eigentlich keinen zu haben verdienen, einen verächtlichen Propheten, dessen Erscheinung den Ungehorsam erleichtert, den Gehorsam zu einer Leistung bußfertiger Gesinnung stempelt, von dem sie aber hinterher durch die Thatsachen werden überführt werden, daß in ihm ein wirklicher Prophet unter ihnen erweckt worden war (2, 5. 29, 21. 33, 33). Des Propheten Aufgabe konnte unter diesen Umständen nur darin bestehen, unverfälscht und ohne sich durch die Stimmung und Gesinnung seiner Volksgenossen bestimmen zu lassen, wiederzugeben, was Gott ihm eingab, und die Zustände geduldig zu erleiden, die Gott ihm auflegte, um ihn zu dem Wahrzeichen zu machen, welches er für diese Israeliten für passend erachtete. Daß ihn diese Selbstverwahrung gegen jede den Erfolg anstrebende Rücksichtnahme auf seine Volksgenossen nicht in das andere Extrem gleichgültiger Verhärtung gegen das sittliche Verhalten und das endliche Geschick der Glieder seiner Gemeinde führen dürfe, dafür sorgte das einschneidende Gotteswort, welches ihn, soweit seine Predigt dazu wirken konnte, für Heil und Unheil des Einzelnen verantwortlich machte (Kap. 3, 17—21) und ihn zum Vertreter der Gemeinde vor Gott bestellte (11, 15); und daß er in der That dem Geschicke seiner Volksgenossen nicht gleichgültig zusah, auch wo es als wohlverdientes göttliches Gericht erschien, zeigt seine fürbittende Wehklage daselbst (11, 13).

Ebenso ist es mit dem Grundtone seiner Verkündigung, welche beständig darauf hinausläuft, den Gegensatz des heiligen Gottes und des sündigen, gebrechlichen Menschen einzuschärfen, das endliche verheißungsgemäße Heil als ein Werk unverdienter Gnade Gottes, zu welchem die sich selbst verurtheilenden Menschen nur durch völligen Abbruch aller Ansprüche und Hoffnungen und durch eine von Gott selbst zu vollbringende Umschaffung ihrer Gesinnung hinangeführt werden, hinzustellen. Ebenso wie bei Paulus begreift sich dieses auch bei Ezechiel, der in einzigartiger Weise an seiner eigenen Person die Nichtigkeit menschlichen Vermögens und die Irrelevanz menschlichen Unvermögens Gotte gegenüber zumal erfahren hat, der alle seine Hoffnungen, auch die von Gott selbst legitimirten, alle seine Ansprüche und Besitztümer, auch die seinem Herzen theuersten, zu-

letzt auch den Gebrauch seiner Glieder und seiner Zunge unter dem Zwange des göttlichen Dienstes an Gott aufgeben und in geduldigem Schweigen auf das Werk Gottes hat warten müssen, der endlich an sich selbst erlebt hat, daß Gott das natürliche Lebensvermögen nimmt, nur um es in neuer Weise zum Gebrauche in seinem Dienste wiederzugeben, und den Menschen nur entwerthet, um ihm, indem er aus schöpferischem Vermögen ihn mit neuen Gaben ausrüstet, einen Werth für sich und sein Reich zu verleihen, welcher über seine eigenen alten Hoffnungen hinausgeht. Mit einem Worte, seinen Satz (18, 32), daß Gott nicht mit dem Tode droht und in den Tod führt, um zu tödten, sondern um lebendig zu machen, den hat er selbst erlebt, und wenn er nach diesem allen, auch ohne die ausdrücklichen Erklärungen darüber, als ein Wahrzeichen des mit seinen alten Hoffnungen in den Tod gegebenen, für eine Neubelebung aufbehaltenen Israel dasteht, wie sollte er nicht auch seinem Volke als *sein* Lebensgesetz eben das verkündigen, was er an sich selbst erfahren hat? Und mit dieser individuellen Lebenserfahrung stimmt es auch, wenn er die geschichtlichen Gerichte Gottes so wenig als definitiv entscheidend ansieht, daß er selbst Sodom wiederhergestellt und — ein unerhörter Gedanke für ein israelitisches Herz — als Schwester dem erneuerten Jerusalem zugesellt werden läßt (16, 53—63; vgl. Matth. 11, 24).

Aber dem Ezechiel wird alles verübelt, er muß auch noch heute ein verächtlicher Prophet sein, selbst deshalb, daß er sich beständig als בֶּן־אָדָם anreden läßt. Bei Jesaja nimmt es niemand übel, daß er den Reflex des himmlischen Heroldsrufes: „Heilig ist Jahve", aus seiner ersten Vision in der Form des ihm eigenen Gottesnamens „der Heilige Israels" durch alle seine späteren Reden hindurchgehen läßt; warum soll Ezechiel, wenn ihn in seiner ersten Vision und in den ihr gleichartigen späteren eine göttliche Stimme in charakteristischer Weise anredete, nicht unbeanstandet diese Bezeichnung für sich beibehalten? Oder war es nicht natürlich, daß er bei dem Zuschauen und der Theilnahme an solchen Geisterscenen wie Kap. 1 u. 8 ff., als der einzige mithandelnde Mensch nach seiner Zugehörigkeit zum genus Mensch, welches dem genus der Geister gegenübersteht, angeredet wurde? Und warum sollte ihm das keinen

Eindruck machen, wenn er diese Stimme und ihre Redeweise so bestimmt von seiner eigenen Stimme und seinem Sprachgebrauche unterschieden empfand, wie nach Kap. 10 unzweifelhaft die Bezeichnung גַּלְגַּל für das, was er Räder genannt hat? Erst in der Vision Kap. 8 ff. sagt er כְּרוּב, nachdem er vorher den unbestimmten Ausdruck חַיָּה gebraucht hatte, weil er bei jener eine göttliche Stimme vernahm, die die חַיָּה und den אוֹפָן vielmehr כְּרוּב und גַּלְגַּל nannte; und er macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß diese Verschiedenheit der Namen mit Identität der Sache bestehe, wenn er Kap. 10, 12—15 (wo V. 14 mit וַיִּרְמוּ in V. 15 zu streichen und für לְאַרְבַּעְתָּם אוֹפַנֵּיהֶם in V. 12 zu lesen ist לְאַרְבַּעְתָּן פְּנֵיהֶם nach LXX) geradezu sagt: „Und die Räder waren voll von Augen ringsum nach ihren vier Fronten. Die Räder, sie wurden vor meinen Ohren גַּלְגַּל genannt und die ‚Kerubim' das war eben dasselbe Wesen, welches ich früher in der ersten Vision gesehen hatte."

Wollte aber zum Schlusse mir noch jemand sagen, daß nach meiner Darlegung die Göttlichkeit des prophetischen Zeugnisses Ezechiels in demselben Maße aufhöre, als ich dasselbe aus seinen natürlichen Krankheitszuständen begreiflich mache, so antworte ich: erstens, daß wir es als gegeben hinzunehmen haben, wenn Gott sich des ehelichen Lebens Hosea's bedient, um ihn zum geeigneten Zeugen der in aller Gerichtsstrenge bleibenden Barmherzigkeit Jahve's gegen sein Volk zu machen, und wenn er des häuslichen Lebens und des persönlichen Ergehens Ezechiels sich bedient, um seinem verbannten Volke die ihm heilsame Lehre darzubieten. Denn wir haben nicht von einem eigenen Gottesbegriffe aus zu erklären, was gotterfüllte Geschichte ist und was nicht, sondern vielmehr aus der Geschichte, die sich als gotterfüllt an unseren Seelen bewährt, zu lernen, was es um Gott und um die Wege seiner Weisheit ist. Zweitens, daß die Krankheitszustände Ezechiels keine natürlichen sind, da die ärztlichen Autoritäten selbst bekennen, daß sie sie aus den ihrer Forschung zugänglichen, in der materiellen Organisation wirkenden Factoren nicht herausrechnen können. Und wenn Brücke in dem Skoda'schen Falle (a. a. O., S. 418) auf das psychische Element einer dunklen Vorstellung, eines Traumbildes recurrirte, um

die Consequenz der Muskelanspannung bei der Kataleptischen zu erklären, so wird es uns bei der offenbaren Einheitlichkeit und der überall identischen ideellen Abzweckung der Zustände Ezechiels gestattet sein, eine von Gott seiner Seele eingepflanzte Idee als bewirkende Ursache anzuerkennen, falls man nämlich mit mir der Ueberzeugung lebt, daß zu allen Passivis ein handelndes Subject gedacht werden muß, und daß die Geschlossenheit und der constante Zusammenhang einer Reihe von Vorstellungen und Handlungen, welche nicht das menschliche Subject freithätig vollzieht, sondern welche in ihm und durch dasselbe vollzogen werden, für eine andere wirkende Intelligenz sprechen, in welcher die dem menschlichen Subjecte verborgnen Beziehungen der einzelnen Acte bewußte Absicht sind. Drittens, daß die Entscheidung, ob diese Intelligenz eine göttliche, und ihre Wirksamkeit eine dem göttlichen Heilszwecke dienende sei, hier wie überall nur durch die Bewährung der in Rede stehenden Erscheinungen an unserem nach Gott verlangenden und zum Guten verpflichteten Herzen gewonnen werden kann. Ich aber stehe nicht an zu bekennen, daß ich in Ezechiel einen Menschen erkenne, der sich in selbstloser Geduld durch Gottes Hand beugen läßt, der sich an dieser ihn beugenden Hand hält und wiederaufrichtet, um unbekümmert um gute und böse Gerüchte, Gunst und Abgunst, seine Pflicht zu thun; und daß das, was Israel von ihm lernen sollte und konnte, in religiöser und sittlicher Beziehung vom Zwecke der göttlichen Menschenerziehung aus mir als das Vernünftige gegenüber der Unvernunft erscheint, welche in der Menge jener Zeit zu Tage tritt.

Daß diese Behauptung auch mit dem richtigen Verständnisse von Kap. 40—48 zusammenbestehe, sowie daß Ezechiel nicht der Verfasser der von Lev. 18—26 aus zu reconstruirenden Gesetzsammlung sei, kann ich bei der Ausdehnung, welche diese Abhandlung schon gewonnen hat, leider dieses Mal nicht mehr zu beweisen unternehmen.

2.

Das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten.

Von

G. F. Nösgen,
Pfarrer in Klein-Furra (bei Nordhausen).

Eine früher angestellte Untersuchung (Stud. u. Krit. 1876, S. 265 ff.) über den schriftstellerischen Plan des dritten Evangelisten führte uns durch die Erwägung der im Proömium ausgesprochenen Absicht der Abfassung wie durch die Analyse des Inhalts zu der Annahme: der Evangelist wolle ein nach lehrhaften Motiven entworfenes und geordnetes Geschichtsbild geben. Die Richtigkeit dieser Beobachtungen wird sich nun aber an dem historiographischen Verfahren, welches der Evangelist eingeschlagen, an seiner Art und Weise, den evangelischen Geschichtsstoff zu gruppiren und zu ordnen und die einzelnen Perikopen abzurunden, zunächst bewähren müssen.

Liegen der Darstellung des dritten Evangeliums in Wirklichkeit lehrhafte Motive zu Grunde, dann kann dasselbe nicht eine einfach am chronologischen Faden hinlaufende Lebensbeschreibung und auch keine der Verschiedenheit des geographischen Terrains nach geordnete Schilderung der Wirksamkeit Jesu bieten, wie dies beides bis in die neueste Zeit behauptet ist. Da diese Hypothesen fast für unantastbare Axiome der Evangelienkritik gelten, muß die Prüfung der für dieselben angeführten Instanzen unsere nächste Aufgabe sein, wollen wir zur Erkenntnis des vom dritten Evangelisten beobachteten historiographischen Verfahrens gelangen.

Daß das Evangelium einen „progrès historique nettement marqué“ (Godet) aufweisen müsse, um historisch glaubwürdig zu sein, ist ein ungegründetes Vorurtheil. Der Begriff einer Evangelienschrift steht nicht a priori fest, und wie der landläufige selber lediglich dem nächsten Anscheine der neutestamentlichen Geschichtsbücher entlehnt ist, kann ein weiteres Eindringen in deren Wesen

denselben modificiren. Ueber den historischen Werth der evangelischen Berichte wird ohnedem durch andere Gründe als ihre formale Anordnung entschieden.

Mit großem Schein wird sodann für den chronologischen Charakter der Darstellung im dritten Evangelium die Angabe des Verfassers, καθεξῆς schreiben zu wollen, als unwiderleglicher Beweis geltend gemacht, als böte das Proömium eben nur diese einzelne Angabe über den Plan des Evangelisten und würde dieselbe nicht durch den Zusammenhang bedeutend limitirt. Und doch hat uns die Auslegung des Proömiums (a. a. O., S. 272 f.) gezeigt, daß das καθεξῆς, wie es dies unbestreitbar aussagen kann (vgl. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik, 3. Aufl., S. 144), hier im Zusammenhang eine sachliche Anordnung ankündigt, wie sie dem durch den Satz ἵνα ἐπιγνῷς κ. τ. λ. V. 4 angegebenen Zweck des Schreibers entspricht.

Ebenso wenig bezeugt der Umstand, daß der Beginn der Darstellung mit dem Anfang des Lebens Jesu und sein Beschluß mit dem Ausgang seines Lebens gemacht wird, für die Beobachtung der chronologischen oder besser gesagt akoluthistischen Abfolge der mitgetheilten Begebenheiten. Denn einmal wäre eine Abweichung von diesem naturgemäßen Grundriß einer geschichtlichen Schilderung einer historischen Persönlichkeit eine schriftstellerische Verkehrtheit, und sodann rahmen die Berichte über den Anfang und das Ende des Lebens Jesu doch nur eine bei weitem umfangreichere Darstellung des Wirkens Christi (Kap. 4—21) ein und die Detailuntersuchung gerade dieses Haupttheils muß die Entscheidung über den etwaigen chronologischen Charakter der Darstellung abgeben. Ihr Ergebnis spricht aber auf's entschiedenste gegen jede derartige Annahme.

Hin und wieder gibt der Evangelist allerdings das akoluthistische Verhältnis zweier von ihm berichteten Begebenheiten an, soweit ihm dasselbe bekannt war. Im allgemeinen schreibt er aber nicht akoluthistisch (vgl. Ebrard a. a. O.). Und in jenen seltenen Fällen einer solchen Angabe dient dieselbe nachweislich der Herausstellung eines sachlichen Moments der Darstellung des einzelnen Abschnittes. Für die bestrittene Annahme ist nun insbeson-

dere das Vorkommen welthiſtoriſcher Angaben wie Kap. 1, 5. 2, 1. 3, 1 u. 23 mit Nachdruck geltend gemacht (Tiſchendorf, Syn. evang., p. XIV sq.). Allein das Vorkommen derſelben allein und ausſchließlich in der Vorgeſchichte des öffentlichen Wirkens Jeſu weiſt klar darauf hin, daß dieſelben nicht ſowol in chronologiſchem Intereſſe als vielmehr behufs geſchichtlicher Conſtatirung der vom Evangeliſten zuerſt hervorgehobenen Stufen der Offenbarung des höheren Weſens Jeſu bis zu ſeinem Hinaustreten in's öffentliche Leben beigebracht werden. Mit Unrecht iſt die bei einem Hiſtoriographen auffällige Beſchränkung ſolcher chronologiſchen Angaben auf die Zeit der Jugend durch den Umſtand zu erklären verſucht, daß hier ein erſter Verſuch vorliege, auf dieſem Gebiete eine Lücke auszufüllen (Ewald, Die drei erſten Evangelien, 2. Aufl., Bd. I, S. 232). Denn ein laut Inhalt der Apoſtelgeſchichte mit den allgemeinen politiſchen Verhältniſſen der vier letzten Jahrzehnte vor der Zerſtörung Jeruſalems vertrauter Schriftſteller, wie der dritte Evangeliſt, konnte in der Feſtſtellung des Todesjahres Chriſti keine Schwierigkeit finden. — Für die weitere Behauptung: tota narrationis series apud Lucam in certos quosdam temporis terminos plerumque — quod plane in usu est Judaeorum — in hebdomades (*σάββατα*) descripta est, können die bei der Geringheit ihrer Zahl und bei ihrer ungleichmäßigen Vertheilung an ſich ſchon beweisunkräftigen Stellen 4, 16. 31. 6, 1. 6. 13, 10. 14, 1. 23, 44. 56. 24, 1 um ſo weniger angeführt werden, als in denſelben mit Ausnahme der zwei der Leidensgeſchichte entnommenen die Angabe des Tages zum ſachlichen Verſtändnis unumgänglich nothwendig war (gegen Tiſchendorf). Und wenn dabei behauptet iſt, der dritte Evangeliſt passim id ipsum haud obscure significat ordinem se nescire, ſo iſt dies eine Verdrehung des Thatbeſtandes (gegen denſelben). Denn der Evangeliſt ſpricht ſich in der Regel über das zeitliche Verhältnis der einzelnen von ihm mitgetheilten Begebenheiten und Vorkommniſſe gar nicht aus, ſondern reiht dieſelben mit gänzlicher Gleichgültigkeit für ihr gegenſeitiges zeitliches Verhältnis aneinander. Die Unbekümmertheit um dasſelbe findet ſich ſelber hinter Kap. 19, obgleich von da an der geſchilderte Lebensabſchnitt ſelbſt zum Einhalten der Zeitfolge ein-

lud. Diese Eigentümlichkeit des Evangelisten zeigt denselben als chronologischen Berichterstatter in einem so seltsamen Lichte, daß er sicherlich viel eher beweist, die mit jenem καθεξῆς des Proömiums versprochene Anordnung müsse eine andere denn eine chronologische sein, als umgekehrt zum Beweise für die Nothwendigkeit einer chronologischen Deutung jenes Wortes angeführt werden zu können (gegen Tischendorf).

Mag es nun auch ein anderes sein, chronologisch schreiben und die Darstellung mit chronologischen Merkmalen versehen (Wieseler, Chronolog. Synopse, S. 322 f.), so müssen doch in solchem Falle die für ersteres sprechen sollenden Anzeichen um so unzweideutiger sein. Beim dritten Evangelium kann aber den dafür geltend gemachten Wahrnehmungen nur willkürlich beweisende Kraft beigemessen werden. Denn gleich in dem ersten dafür ausgebeuteten mit Mark. 1, 14 bis 6, 44 parallelen Abschnitt des Evangeliums 4, 14 — 9, 17 läßt sich die Behauptung nur unter allerlei Retractionen halten. Damit der Evangelist chronologisch geschrieben habe, muß die Begebenheit 4, 14 f. von der nothwendig einer späteren Zeit zuzuweisenden Mark. 6, 1—10 (vgl. Matth. 13, 54—58) unterschieden und mit der älteren Harmonistik eine zweifache Abweisung Jesu von Nazareth angenommen werden, und ebenso muß die Selbigkeit der Kap. 7, 36—50 berichteten Salbung Jesu mit der bethanischen geleugnet werden. Und dennoch kann die Verschiedenheit der Anordnung mancher Begebenheit und des denselben bei Matthäus und Markus ausdrücklich zugewiesenen zeitlichen Zusammenhangs mit anderen allein durch das Zugeständnis einer Abweichung von der Akoluthie aus sachlichen Motiven seitens des dritten Evangelisten erklärt werden; so sei 5, 1 keine ausdrückliche Zeitbestimmung im Unterschiede von Mark. 1, 16—20 mitgetheilt, und der Abschnitt versetzt, um die Predigt Jesu in der Synagoge von Kapernaum der in Nazareth und ihrem verschiedenen Erfolg schärfer gegenüberzustellen (Wieseler, S. 285), weshalb denn auch der folgende Abschnitt der chronologischen Bestimmung ermangele.

Hinter Kap. 9, 17 wollen sich die mitgetheilten Reden mit der ihnen im parallelen Abschnitt des zweiten Evangeliums zugewiesenen Aufeinanderfolge gar nicht zusammenbringen lassen. Wäh-

rend bei Mark. 4 behauptet wird, die dort zusammengestellten Parabeln könnten nicht an einem Tage gesprochen sein, kann der Vorzug der Zusammenstellung der beiden Gleichnisse 13, 18. 19 und 20, 21 nur mittelst der entgegengesetzten Annahme erwiesen werden. Ein andermal muß die Behauptung der thatsächlichen Verschiedenheit der Rede 11, 17—25 von der Mark. 3, 19 mitgetheilten vermittelst des Eingeständnisses, die Darstellungsform habe sich indes augenscheinlich verähnlicht, erkauft werden. Und endlich kann dann das Zugeständnis nicht zurückgehalten werden, Lukas nehme, während Mark. 6, 45 bis 8, 21 und Matth. 14, 22 bis 16, 12 die chronologische Ordnung einhielten, nach Auslassung des ganzen Abschnittes ohne irgend eine Angabe über das chronologische Verhältnis in Kap. 9, 11 die mit den beiden andern Evangelisten parallel mitgetheilten Begebenheiten auf, um später, nachdem er durch vier Perikopen in der Parallele geblieben, nach abermaliger Auslassung wieder einen vereinzelten parallelen Abschnitt zu bieten (Kap. 9, 46—58), den der erste Evangelist genau einreiht. Wie sehr diese Erscheinung der Annahme einer beabsichtigten chronologischen Darstellung widerstrebt, erweist der zu ihrer Aufstellung gemachte (Hug, Einl. II, § 40) Erklärungsversuch, ein Homoioteleuton anzunehmen, welches die Abschreiber verleitet, der ersten Speisung im dritten Evangelium gleich folgen zu lassen, was erst nach der zweiten eingetreten, und ohne jeglichen Anhalt in dem textkritischen Zeugen den Ausfall der betreffenden Perikopen im dritten Evangelium in allen Manuscripten desselben zu postuliren. Dem offenbaren Mangel vermag auch die Annahme (Godet) nicht abzuhelfen, die mit der Taufe beginnende continuation du développement de sa personne ergieße sich in zwei verschiedenen neben einander herlaufenden Linien: d'un côté c'est le développement de l'œuvre nouvelle, de l'autre c'est sa rupture violente avec l'œuvre ancienne, le joudaisme, zumal für die Absicht des dritten Evangelisten, eine derartige Darstellung zu bieten, in dieser selbst kein Anhalt vorliegt.

In dem zweiten Haupttheile der Darstellung, welcher dem Nachweise einer chronologischen Anordnung völlig widerstrebt, ist dann der ganz mislungene Versuch gemacht, die scharfgezeichneten An-

fänge der drei im vierten Evangelium unterschiedenen Festreisen in 9, 51. 13, 22. 17, 11 nachzuweisen (Wieseler). Allerdings gedenkt der Evangelist an diesen drei Stellen der Absicht Jesu, nach Jerusalem zu gehen, führt uns auch jedesmal einige Züge aus Jesu Reiseleben vor. In keinem Falle führt er Jesum aber bis nach Jerusalem, sondern bald finden wir Jesum an einem anderen, sogar von Jerusalem noch ferner gelegenen Orte, als der, von dem jene Reise dahin angetreten ward (vgl. Hug a. a. O.). An Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelium ist hier noch weniger zu denken; Kap. 17, 11 befindet sich Jesus an einem ganz andern Orte, als es nach dem Johannes-Evangelium bei Beginn der dritten Jerusalemsreise der Fall war, und 13, 22 wird Jerusalem in einer Weise als Reiseziel in's Auge gefaßt, daß eine Zusammenstellung mit dem Joh. 11 berichteten Zuge aus Peräa nach Bethanien unmöglich ist. Endlich wird 9, 51 so unumwunden deutlich von dem Antritt der Reise zum letzten entscheidenden Osterfeste gesprochen, daß auch die gelehrteste Auseinandersetzung (so bei Wieseler, Beiträge, 1869, S. 127 ff.) das Gegentheil nicht darzuthun vermag. Ließe die Menge der im zweiten Haupttheil des Evangeliums von Kap. 9 ab aneinandergereihten Perikopen sich überhaupt als Bericht über nach einander eingetretene Begebenheiten fassen, dann könnte derselbe nur als der Reisebericht eines solchen Berichterstatters angehen, der nicht wußte, daß zwischen jenem Aufbruch aus Galiläa und dem feierlichen Einzuge in Jerusalem noch ein anderer Aufenthalt an diesem Orte lag (Schleiermacher, Versuch über Lukas: Werke, Bd. II, S. 116; Ewald, Meyer u. a.). Indes jedem Ausleger, der beachtet, daß Jesus im Anfang dieses Abschnittes in Samarien, 10, 38 bereits in Bethanien, 13, 22 wieder weit weg erst auf dem Wege nach Jerusalem, 13, 41 wieder in Galiläa, 17, 11 wieder zwischen Samaria und Galiläa und nach der Erinnerung an das Ziel der Reise 18, 31 in V. 35 nochmals jenseits des Jordan in Jericho sich befindet, um abermals nach Bethanien zu ziehen, der wird anerkennen müssen (vgl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 3. Aufl., S. 193 f.), daß der Evangelist selbst bei einer nur oberflächlichen Kenntnis der Ortslagen dies nicht für

ein und dieselbe Reise ausgeben wollen konnte. Den deshalb vergeblichen Anstrengungen, diesem Theile einen chronologischen Charakter beizumessen, kann auch die Eintheilung dieselben in drei sich auf dieselbe Reise beziehende Erzählungskreise: 1) 9, 51 — 13, 21: le premier verset indique la resolution du depart; 2) 13, 22 — 17, 10: le premier verset fait ressortir la direction du voyage (vers Jerusalem); 3) 17, 11 — 19, 27: le premier verset precise le théâtre du voyage (entre la Galilée et la Samarie), — um so weniger aushelfen, als dadurch gerade die chronologisirende Auffassung aufgegeben und eine Realeintheilung des Evangeliums für nothwendig erklärt wird (gegen Godet). Ueberdem tragen viele Redestücke dieses Abschnittes auch keineswegs ein und dasselbe Gepräge mit den zweifellos der letzten Lebenszeit Jesu angehörenden Reden und Gesprächen (vgl. Ebrard a. a. O., S. 166).

Wider die bestrittene Ansicht zeugt schließlich auch der letzte Abschnitt des Evangeliums, in welchem die Darstellung des Leidens fast von selbst zum Einhalten der geschichtlichen Reihenfolge veranlaßte. Denn sichtlich ordnet der Evangelist im 22. Kapitel die Begebenheiten der Leidensnacht ohne strenge Rücksicht auf deren zeitliche Abfolge (vgl. Tischendorf a. a. O., S. 145 ff.) aus einem anderen Gesichtspunkte und trifft gleicherweise aus den Vorgängen auf Golgatha eine ihm passende Auswahl unter Weglassung mancher für einen chronikonartigen Berichterstatter wesentlichen Partien.

Unter Verwerfung dieser so offenbare Blößen bietenden strengchronologischen Auffassung des Evangeliums wird von anderen (Bengel, Baur, Holzmann, Weiß [Bibl. Theol., 1. Aufl., S. 636]) dem Evangelisten die Absicht beigemessen, den Eintheilungsgrund seines Evangeliums dem verschiedenen geographischen Terrain der Wirksamkeit Jesu entnehmen zu wollen. Nach dieser Seite soll sich sogar zwischen dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte ein Parallelismus in der Art herausstellen, daß, wie das Christentum in der Apostelgeschichte von Jerusalem über Samaria zu den Heiden sich verbreite und in ihr jedem dieser drei Momente ein eigener Theil gewidmet wird, im ersten Buch

desselben Schriftstellers im Evangelium umgekehrt der Stifter des Christentums seinen Weg von dem *Gal. τῶν ἐθνῶν* uns über Samaria nach Jerusalem nehme und gleichfalls jedem dieser Punkte ein besonderer Theil der Schrift gewidmet wird (Zeller, Apostelgeschichte, S. 440). Wie mislich es indes um den Nachweis dieser Eintheilung im Evangelium steht, erhellt daraus, daß bei ihrer Annahme dem Evangelisten Schuld gegeben werden muß: er habe im Widerspruch mit seinem Versprechen, genau zu forschen, im zweiten Theile verschiedene Stoffe, welche sich in seinen Quellen am Schlusse des galiläischen Aufenthalts fanden, nur unter der Annahme zusammengestellt, diese Reden und Ereignisse seien in die Zeit des Aufbruchs und der langsamen Reise nach Jerusalem gefallen, welche indeß allein dem Evangelisten beizumessen (Schleiermacher, Ewald), oder er habe diese Reise benutzt, um seinen paulinischen Gedankenreichtum um so ungehinderter darlegen zu können (Hilgenfeld, Einleit. in's Neue Testament, S. 562). Stände es so, dann wäre das Gerede vom Labyrinth des Einschiebsels (Keim, Jesus von Nazara, Bd. I, S. 75) wirklich am Orte. Aber es ist nicht einmal die Eigentümlichkeit des zweiten Theils, Jesum im langsamen Umherziehen, dessen Ziel Jerusalem *ist*, zu zeigen (so Meyer zu 9, 51); vielmehr begegnen wir bereits im ersten, auf den Aufenthalt in Galiläa angeblich sich beziehenden Haupttheil Vorfällen, wie den 7, 36 ff. 8, 22 ff. 26 ff. 9, 28 ff. berichteten, welche sich gleichfalls nur auf einer Reise Jesu zu Peräa oder in der Nähe Jerusalems oder im äußersten Norden bei Cäsarea zugetragen haben können, während, wie schon hervorgehoben, der zweite Haupttheil uns auch wieder galiläische Auftritte bietet 13, 31. 17, 12. Bei diesem Sachverhalt sollte allseitig zugestanden werden, daß die Erzählungen des mittleren Theils nicht zu dem Zweck zusammengestellt sein können, um als Bericht über die aufeinanderfolgenden Begebenheiten einer Wanderung von Galiläa nach Jerusalem zu gelten (vgl. Bleek, Synopt. Erkl., Bd. II, S. 146). Jeder Versuch, das Evangelium aus einem so äußerlichen historiographischen Gesichtspunkt gearbeitet sein zu lassen, führt nur dahin, dasselbe für eine planloses Corollarium von allerlei Fragmenten der evangelischen Ueberlieferung zu erklären, wie es einem

Schriftsteller nicht beizumessen, der, wie der dritte Evangelist laut seines Proömiums, mit dem vollen Bewußtsein an seiner Aufgabe und der ihm obliegenden Pflicht gearbeitet hat.

Dies negative Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung nöthigt nun aber, das Verfahren des Evangelisten mit dem vorgefundenen und von ihm aufgesuchten geschichtlichen Stoffe um so mehr zu untersuchen. Dasselbe wird hier indes nur in so weit und in so fern in's Auge gefaßt, als dies zur Erkenntnis der Diataktik des Stoffes in diesem Evangelium nothwendig, ohne in die Untersuchung der Quellen und über die Glaubwürdigkeit der Berichte selbst einzutreten.

Nach der eigenen Angabe des Evangelisten im Proömium sind ihm die berichteten Begebenheiten und Reden gleicherweise *πράγματα*, geschichtliche Thatsachen (1, 1), und will er dieselben zum Erweise der daran deutlich unterschiedenen Lehren (*λόγοι* 1, 4) verwenden. Seine Absicht geht also dahin, in Betreff der Vorgänge des Lebens Jesu das facta loquuntur im ganzen, wie im einzelnen zur Geltung zu bringen und sie als Beweisstücke einer bestimmten, den Adressaten der Schrift bekannten Lehranschauung zu benutzen. Wollte der Evangelist nun diesen seinen Zweck erreichen, so mußte er seine Darstellung so objectiv als möglich vorführen und sich aller eigenen Zusätze zu den von seinen Gewährsmännern überlieferten Stoffen enthalten, sich selber nur die Anordnung und Zusammenstellung vorbehalten. Denn nur in diesem Falle konnte er seinem Adressaten gegenüber seiner Darstellung den Schein des Gemachten und Beabsichtigten nehmen.

Dieser von ihm selbst bezeichneten Art seines Vorhabens entspricht die Einführung einer großen Reihe von Perikopen durch ein einfaches *εἶπε δὲ*, *ἔλεγεν δὲ* und das in dieser Hinsicht besonders bezeichnende *ἐγένετο δὲ* oder *καὶ* genau. Selbst wenn der Evangelist die letztere Einführungsformel in seinen Quellen bereits angewandt fand, beruht deren häufiger Gebrauch bei ihm sicherlich nicht auf einer bloßen Uebernahme in seine Schrift. Denn diese Formel findet sich nur ein einziges Mal bei Parallelstücken Luk. 6, 1 = Mark. 2, 23, da die Paralleliſirung von Luk. 17, 11 mit Matth. 19, 1 abgelehnt werden muß (gegen Tischendorf),

während der dritte Evangelist sich der Formel auch mitten in einer Erzählung zur Einführung eines neueintretenden Factums bedient: 2, 6. 15. 9, 23. 16, 22. 19, 15. 24, 4. 15. 30. 51. Diese Formel, das alttestamentliche ויהי, ist im Hebräischen die stehende Form für die Darstellung einer fortschreitenden Handlung und Entwicklung und knüpft an einen bereits erwähnten oder doch als bekannt angenommenen Kreis des Vollendeten an (Ewald, Hebr. Gramm., § 231b). Dieselbe konnte einem griechisch redenden und denkenden Autor höchst passend erscheinen, um in irgend einer Weise verwandte und sich entsprechende historische Vorgänge und Vorfälle ohne Rücksicht auf deren chronologisches Verhältnis zusammenzuordnen, da auch der Grieche geschichtliche Thatsachen einfach als *τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων* (Herod. I. im Prolog) bezeichnet. An fünfundzwanzig Stellen: 1, 8. 2, 1. 3, 21. 5, 1. 12, 17. 6, 1. 6, 12. 7, 11. 8, 1. 22, 40. 9, 18. 28. 37. 52. [57]. 10, 38. 11, 1. 27. 14, 1. 17, 11. 18, 35. 20, 1 — bedient sich der dritte Evangelist dieser Formel, und für die Selbständigkeit ihrer Anwendung durch ihn zeugt deren vornehmliche Anwendung in dem den andern Evangelien am meisten parallelen ersten Haupttheile, in welchem sich die Formel vierzehnmal findet.

Als einander ergänzende Momente eines oder des andern Zuges in dem von ihm zu zeichnenden Geschichtsbilde läßt der Evangelist die vorgeführten Vorgänge aus Jesu Leben auch dadurch erscheinen, daß er sie lieber durch *δὲ* (70mal) als durch *καὶ* (40mal) oder ohne Einfügung einer Partikel am Anfange der Perikopen aneinanderreiht. Nur mit Unrecht würde man in diesem *δὲ* beim dritten Evangelisten lediglich ein dem durch die alttestamentliche Geschichtsschreibung an die Hand gegebenen und sonst im Neuen Testament auch vorwiegenden *καὶ* (1) analoge Verbindungspartikel sehen. Es ist dasselbe vielmehr als ein Hinweis des Evangelisten darauf zu fassen, daß nicht nur ein neuer, sondern ein in der einen oder andern Hinsicht anderer und verschiedener Vorfall berichtet werden soll; denn der Evangelist zeigt auch sonst eine große Neigung, durch antithetische Nebeneinanderstellung von Gegensätzen die verschiedenen Momente eines Zuges in dem zu entwerfenden Bilde behufs gemeinsamer Vorführung hervorzuheben.

So fügt er zur Vermeidung einseitiger Auffassung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter den Ausspruch Christi über die Gültigkeit des Gesetzes 16, 1—18 hinzu. Der in an die Pharisäer oder das Volk gerichteten Worten ausgesprochenen Negation liebt er in einem Gespräche mit den Jüngern die zum Complement dienende Position zur Seite zu stellen und thut dies mit und ohne Veranlassung in ihrem chronologischen Verhältnis oder umgekehrt, vgl. 12, 13—53 u. 54—57. 17, 20. 21 u. 22 ff. 18, 1—8 u. 9, 14, aber auch 14, 1—24. u. 25 ff. Die gleiche Vorliebe des Evangelisten für die Herausstellung einer Wahrheit durch Gegenüberstellung der Gegensätze tritt uns in der verhältnismäßig reichen Auswahl solcher Vorfälle entgegen, in welchen zwei neben einander auftretende Personen das entgegengesetzte Verhalten zeigen; man denke an die Erzählung von der Salbung 7, 36, von der Martha und Maria 10, 38 f., die Gleichnisse vom Samariter 10, 25 ff., vom verlornen Sohn 15, 11 ff., vom reichen Mann und armen Lazerus 16, 19, vom Pharisäer und Zöllner 18, 9 ff., die Erzählung vom dankbaren Samariter 17, 11 und den beiden Schächern 23, 29 f.

Wer so die einzelnen geschichtlichen Vorgänge nach ihrem sachlichen Gehalte verwerthet, dem werden äußere Umstände an Zeit und Ort einer Begebenheit bedeutungslos. Die Verkennung dieser Eigentümlichkeit des dritten Evangelisten und sein einseitiges Messen desselben an den beiden ersten Evangelien hat dazu veranlaßt, um des Mangels an solchen Angaben halber ihm einen Mangel an Ueberarbeitung zur Last zu legen (Bleek a. a. O., Bd. I, S. 12) und die Weise seiner Verknüpfung für unangemessen zu erklären.

Dennoch finden sich derartige Angaben auch im dritten Evangelium nicht so gar selten, hin und wieder sogar in sehr ausführlicher Weise. In diesen Fällen haben sie dann aber pragmatische Bedeutung und einen der Einzeldarstellung sich eng anschließenden Charakter. Weil dies unverkennbar, ist nun daraus wiederum der ungerechtfertigte Schluß gezogen: auf sie sei kein Werth zu legen, da sie aus der Rede selber nur erschlossen, und sie könnten, falls sie auch eine wirklich historische Erinnerung enthielten, kritisch nicht

weiter in Rechnung kommen (Weizsäcker, Untersuchungen, S. 139). Die Unkritik dieser Behauptung erhellt indes leicht aus dem Umstande, daß beim Evangelisten schon darum eine Neigung, solche Einleitungen zu erfinden, nicht vorhanden gewesen sein kann, weil er die bei weitem größere Reihe solcher Begebenheiten ohne derartige Einleitungen seiner Schrift einverleibt und in den vorkommenden Fällen eine Tendenz der Angaben nicht nachweisbar sein dürfte. Eine sorgfältige Durchsicht derselben wird vielmehr stets zu dem Urtheil führen: nous avons nous-même constaté l'exactitude d'un très grand nombre et montré qu'ils contiennent la clef des discours suivants et que les exégètes se sont souvent égarés pour avoir négligé les indications qu'ils renferment (Godet II, 451).

Den Beweis, daß der Evangelist sein Versprechen, ἀκριβῶς zu berichten, auch in dieser Hinsicht sorgfältig gehalten, soll hier nur an hervorragenden Einzelheiten geführt werden.

Die zeitgeschichtlichen Angaben der Vorgeschichte können, wie ihre Beschränkung auf diese lehrt, ihr Absehen nur auf die in ihr berichteten Begebenheiten haben. Sie gehören zu Erzählungen, welche sich bis dahin wohl nur in beschränkterem Kreise fortgepflanzt hatten und namentlich Heidenchristen, wie es Theophilus doch muthmaßlich war, unbekannter geblieben waren. Brachte der Evangelist jetzt dieselben bei, damit der Adressat seiner Schrift περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν erkenne, so war er bei deren Neuheit offenbar veranlaßt, deren geschichtliche Wahrheit durch genaue Einfügung in den Rahmen der allgemeinen Geschichte einzufügen, zumal sie selbst aus einem langen Zeitraum nur einzelne Fragmente mittheilen. Da es uns hier nur interessirt, sein Verfahren festzustellen, soll hier nur die erste, ihrer historischen Glaubwürdigkeit nach unangefochtene beleuchtet werden. Der Evangelist bemerkt (1, 5), das Folgende sei geschehen ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασ. τ. Ἰουδαίας. So allgemein dieselbe lautet, unterscheidet sie doch auf's genaueste den hier genannten Herodes den Großen von dem 3, 19 und 9, 7 erwähnten Tetrarchen, dem alleinigen Machthaber in Galiläa (23, 8) und erläutert für jeden, der mit dem Verhältnis dieses Herodes zu dem römischen Weltbeherrscher jener Zeit bekannt war, wie nach 2, 1 ἐν ταῖς ἡμέραις

ἐκείναις ein δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου im jüdiſchen Lande ausgehen konnte. Ebenſo blickt in demſelben 5. Verſe des 1. Kapitels das in ihm völlig überflüßig erſcheinende ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά auf das ἐν τάξει τῆς ἐφημερίας V. 8 voraus und dient zum Zeugnis, daß das Ungewöhnliche ſich völlig in den Lauf der gewöhnlichen Lebensordnung der Leute einfügte, wie weiterhin das ἐκ γυγατέρων Ἀάρων keineswegs auf eine dieſen Kapiteln eigentümliche Umſtändlichkeit der Schreibart zurückzuführen iſt, ſondern als Anzeichen der peinlichen Frömmigkeit des Zacharias und ſeiner geſetzlichen Gerechtigkeit, wie ſie V. 6 hervorhebt, angeführt wurde. Das πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου 4, 2 iſt mit Emphaſe (Hilgenfeld, Evv., S. 165, und Einleitung in's Neue Teſtament, S. 558) als Beweis einer hier im dritten Evangelium aus Markus, dem Berichterſtatter einer vierzigtägigen Verſuchung, und Matthäus, dem Erzähler der drei nun auch bei Lukas noch folgenden Verſuchungen vorliegenden Compilation angeführt. Genau beſehen, erklärt es ſich aber aus dem neuteſtamentlichen Gebrauche des Participium Präſentis nach Art der hebräiſchen Sprache (vgl. Geſenius, Lehrgeb., S. 791) im Sinne des lateiniſchen auf -ndus ausgehenden Participiums und iſt in einer aus dem Aramäiſchen nach allgemeiner Anerkenntnis übertragenen Perikope am wenigſten auffällig. Dem dritten Evangeliſten dient es aber dann ganz paſſend zur Angabe des Zweckes der an ſich ſo auffälligen Führung in die Wüſte, für welche damit jeder andere Zweck oder Veranlaſſung vom Geſchichtsſchreiber abgelehnt wird.

Daß der dritte Evangeliſt in der That derartige Nebenumſtände nur angibt, ſofern ſie ihm zum Verſtändnis der berichteten Vorgänge nothwendig und dienlich erſcheinen, zeigt der Abſchnitt 4, 31 f. recht deutlich. Während er ſeinem Gange und ſelbſt ſeinen Einzelheiten nach ſehr vielfach mit dem Markusevangelium zuſammenſtimmt, erweiſt ſich einerſeits ſeine Schilderung um alles das verkürzt, was zum Verſtändnis des Ganzen unweſentlich iſt und ſich nur aus der anſchaulichen Breite und umſtändlichen Darſtellung, welche den zweiten Evangeliſten charakteriſirt, erklärt. Anderſeits iſt der Grund der Auswahl da, wo der dritte Evangeliſt die Mitte zwiſchen dem erſten und dem zweiten hält, oder gar umſtänd-

lichere Angaben bringt, denn diese, leicht erkennbar. Man vergleiche in diesen verschiedenen Beziehungen Luk. 4, 32. 35. 40. 42 mit Mark. 1, 22. 29. 31. 32; Luk. 5, 12) ἐν μιᾷ τῶν πόλεων, vgl. V. 15) mit Mark. 1, 43; Luk. 5, 17 mit Mark. 2, 1; Luk. 5, 27. 33 mit Mark. 2, 13. 18 und Luk. 6, 6. 11. 12 mit Mark. 3, 1. 6. 13, wie den zusammenfassenden Abschnitt Luk. 6, 17. 19 mit Mark. 3, 7—12 u. a. St.

Besonders instructiv für die Behandlungsart des vorliegenden geschichtlichen Stoffes seitens des dritten Evangelisten ist die von den Auslegern und Kritikern vorzugsweise zur Begründung des oben abgewiesenen Urtheils über Lukas verwandte Stelle Kap. 11, 14—36. Aeußerlich mit der Parallelstelle Matth. 12, 22—45 verglichen, zeigt sie eine auffallende Umstellung. Was in Matthäus, V. 22. 23 und V. 38 über die Veranlassung der betreffenden Reden erzählt ist, wirft der dritte Evangelist anscheinend in V. 14—16 durcheinander, um dann in V. 17—23 erst Matthäus V. 24—30, darauf in V. 24. 25 Matthäus V. 44 u. 45, und endlich nach Einschaltung des Ausrufes eines Weibes, welchen Matthäus nicht hat, von V. 29 an erst das mittlere Stück der Relation des Matthäus V. 39—42 folgen zu lassen, die bei Matthäus dazwischenliegenden Verse V. 39—42 aber sogar erst Kap. 12, 10 u. 11 nachzubringen. Während einige (Schleiermacher a. a. O., S. 218; Olshausen; Godet II, 73—83) den Referenten des Matthäus einer schon abgestumpften und verworrenen Erinnerung folgen und dem Lukas eine frischere und lebendigere Erinnerung, eine supériorité du recit, beimessen, ist neuerlichst mit Recht das Charakteristische dieser Stelle für die Manier des Lukas hervorgehoben. Aber man läßt den dritten Evangelisten nur die Angaben des Matthäus Kap. 12 mit Mark. 8, 11 in Zusammenhang bringen, die zweite Rede mitvorbereiten und aus seiner eigenen Quelle die Anwesenheit des Volkes entnehmen; man macht den dritten Evangelisten zu einem ziemlich gedankenlosen Compilator (so Holzmann; Weiß, Jahrbb. f. D. Theologie 1864, S. 82 f.; Weizsäcker a. a. O., S. 169). Allein diese Annahme einer Compilation erklärt in keiner Weise die vorliegende Verbindung des Schlusses der zweiten Rede bei Matth. 12, 43—45 mit dem

Eingang der ersten, Matth. 12, 23—26. Nun sind aber in Wirklichkeit die beiden aneinandergereihten Redestücke gleicherweise geeignet, die gegenseitige Unverträglichkeit des Geistes Gottes, wie er in Christo war, und des Geistes Beelzebubs klarzulegen, wie denn auch im Folgenden (vgl. Hilgenfeld a. a. O., S. 180 f.) zwar nicht dialektisch, aber durch praktische Erweise der Gegensatz beider Geistesarten aufgezeigt wird. Die Zusammenstellung kann deshalb nicht befremden. War dies aber ihr Motiv, dann tritt auch die Akribie des dritten Evangelisten bei seinen Nebenangaben in's hellste Licht, ohne daß darum der Darstellung des ersten Evangelisten um derselben willen eine historische Ungenauigkeit aufgebürdet zu werden braucht (gegen Godet). Nicht eine bloße Compilationsmanier ließ den dritten Evangelisten die Angaben über die verschiedenen Redestücke zusammenschweißen, sondern deren Zusammenstellung war für denselben eine Pflicht, wollte er seine Leser nicht glauben lassen, die von ihm gemachte Zusammenstellung ursprünglich getrennter Aussprüche sei eine bei derselben Gelegenheit gehaltene Rede. Genauer konnte der Evangelist gar nicht die historische Situation, in welcher Jesu Aussprüche fielen, angeben, weil auch nach Matthäus die Zeichenforderung eine weitere Folge der Heilung der Besessenen (Matth. 12, 38; vgl. *τότε ἀπεκρίθησαν κτλ.* bei Meyer z. d. St.) war. Indeß dem dritten Evangelisten ist für das Verständnis der Worte Jesu nur die sachliche Veranlassung von Wichtigkeit, und er bezeichnet deshalb die fragenden Personen nur als *τινὲς δὲ, ἕτεροι δὲ* (V. 14. 16). Dabei nimmt er die Anwesenheit des Volkes nicht aus freier Hand an, denn das *τινὲς δὲ* Matth. 12, 38 beweist, daß die als *λέγοντες* Eingeführten nicht allein anwesend waren, wie auch die Beziehung auf V. 23 (*ἐξίσταντται πάντες οἱ ὄχλοι*) lehrt. Diese Erwähnung des Volkes ist dabei nicht nur historisch genau, sondern auch sachlich wichtig, damit das *ἡ γενέα αὕτη* nicht auf eine besondere Volksclasse, sondern auf das ganze Volk bezogen werde. Was endlich die akoluthistische Angabe V. 27: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα* betrifft, so kennzeichnet einmal das *ἐν τῷ λέγειν* den also eingeführten Ausruf des Weibes als einen Zwischenfall und ist bei der Gesprächsform, in welcher die Verhandlungen Jesu mit seinen Gegnern zu denken,

ein solcher ebenso wenig ausgeschlossen ist, als durch ihn die Verhandlung wesentlich unterbrochen wird. Seine Nichterwähnung seitens des Matthäus macht diesen ebenso wenig eines akoluthistischen Versehens schuldig, wie der dritte Evangelist eben die historische Einkleidung darum erfunden haben muß, weil Jesu Antwort V. 28 gerade für den Gesichtspunkt, aus welchem er diese Reden mittheilt, bedeutsam erschien. Was als Zwischenfall dem Referenten des ersten Evangeliums unbedeutsam erschien, das ließ der dritte Evangelist an der Stelle, an welcher es ihm berichtet wurde, weil es ihm zum Verständnis des Sinnes Christi wesentlich beizutragen schien. So liefert uns gerade dieser scharf angegriffene Abschnitt (Kap. 11, 14—36) einen schlagenden Beweis, wie genau der dritte Evangelist in seinen Angaben über historische Veranlassung und Zusammengehörigkeit zweier Abschnitte ist. Seine Betrachtung leitet uns dabei an, jedes anscheinend mitten in einem Redestück sich überflüssig findende ἔλεγεν δὲ αὐτοῖς und ähnliche Wendungen als Anzeichen anzusehen, daß zwischen dem Vorangegangenen und Nachfolgenden kein enger zeitlicher Zusammenhang ist. Das Urtheil über ihr chronologisches Verhältnis wird dann in jedem solchen Falle erst durch eine besondere Untersuchung, falls sich in den Evangelien Handhaben für eine solche finden, festzustellen sein.

Während der dritte Evangelist sich hiernach in den Fällen, in welchen seine Angaben über Zeit und Veranlassung controlirbar sind, sich in demselben Maße als sorgfältig und historisch genau erweist, in welchem er mit derselben sparsam ist, zeigt sich bei näherer Untersuchung anderseits, daß er auch deshalb zu akoluthistischen Angaben namentlich um so weniger veranlaßt war, weil er zeitlich eng Benachbartes und fern Auseinanderliegendes ganz frei nach seinen Gesichtspunkten zusammenordnet, vorausnimmt, später nachholt. So trifft er auch aus bei ein und derselben Gelegenheit gefallenen Aeußerungen oder zwischen ihm von verschiedenen Seiten zukommenden Berichten über dieselbe Rede eine Auswahl und bringt die an einer Stelle zurückgestellten Aeußerungen an einer anderen, an welcher sie ihm wichtig und benutzbar erscheinen. In solchen Fällen stellt er dabei den schon einmal benutzten Vorgängen

andere neue zur Seite oder gar voran, indem er, wie er allem (πᾶσιν) nachgegangen zu sein behauptet (Kap. 1, 3), alles, womit ihn die evangelische Tradition bekannt gemacht hat, auch zu benutzen bestrebt ist. Solche Hinzufügungen von kleinen, bei schon erwähnten oder auch erst später zu berichtenden Vorgängen weggelassenen einzelnen Redestücken, macht der dritte Evangelist indes fast durchgängig durch ein eingeschaltetes ἔλεγεν δὲ oder in anderer Weise kenntlich.

Von dieser Art der Verwendung des historisch überlieferten Stoffes geben am deutlichsten die in neuerer Zeit zu einer Instanz für die Entscheidung des Quellenverhältnisses der Evangelisten erhobenen (Weiße, Holzmann) Doubletten Zeugnis, auf welche hier deshalb eingegangen werden muß.

Zu diesen Doubletten werden 1) solche Stellen gezählt, in welchen sich innerhalb des dritten Evangelisten selber ein und derselbe Ausdruck wiederholen soll; 2) die Aussprüche, welche im dritten Evangelium anscheinend in einem anderen Zusammenhange mitgetheilt werden, als dies im ersten oder zweiten Evangelium geschieht, und dennoch dieselben sein sollen; 3) einige umfangreiche Abschnitte, in welchen dieselbe Rede unter verschiedener Aufschrift, wie als zwiefache Instructionsrede (9, 3. 4. 9 = 10, 4. 5. 10), doppelte Angriffsrede auf die Pharisäer (16, 43 = 20, 46) oder die angeblich sogar doppelt und dreifach erscheinende eschatologische Rede (12, 11. 12. 17, 31. 12, 31 und 14, 15). (Holzmann a. a. O., S. 318.) Dabei wird eingestanden (Holzmann ebendaselbst), daß der dritte Evangelist im allgemeinen einer jeden Wiederholung und so auch solchen Doubletten aus dem Wege geht. Die letztere Beobachtung mahnt nun aber von vornherein zur Besonnenheit und Vorsicht in der Annahme solcher Doubletten. Dieselbe wird nur aus den triftigsten Gründen zulässig sein und namentlich dann unsicher bleiben, wenn der in solchen Angelegenheiten sonst so knappe Evangelist verschiedene Gelegenheiten namhaft macht, bei welchen die identisch erscheinenden Aussprüche gethan sein sollen.

Derselbe Ausspruch soll nun 9, 27 = 21, 32 f. und wiederum 9, 48 = 22, 26 im Evangelium Aufnahme gefunden haben.

Im ersten Falle besteht ein unbestreitbarer Parallelismus des Sinnes; es sind aber die in Rede stehenden Subjecte (9, 27: *τίνες τῶν αὐτοῦ ἑστηκότων*; 21, 32: *αὕτη γένεα*) und die für das Eintreffen der Ankündigung an beiden Stellen angegebene Termine (9, 27: *ἕως ἂν ἴδωσιν τ. β. τ. θ.*; 21, 32: *ἕως ἂν πάντα γένηται*) verschieden, wobei auch noch in der Aussage selber eine kleine Differenz stattfindet. Im zweiten Falle wird aber sogar derselbe Gedanke in einer ganz entgegengesetzten Form vorgetragen; 9, 48 lautet: *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας* und 22, 26: *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως· ἀλλ' ὁ πείζων ἐν ὑμῖν γενέσθαι ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν*. Einen schlagenden Grund, die hier vorliegenden Variationen nur den verschiedenen Referenten beizumessen und die verschiedene Anwendung ein und derselben Pointe Jesu bei der unbestrittenen Vorliebe des Morgenlandes für Verwendung von Gnomen ist nicht nachweisbar. Noch weniger erscheint es begründet und erlaubt, bei der 8, 18 und 19, 36 wiederkehrenden Gnome von einer Doublette im dritten Evangelium zu sprechen, weil dieselbe sich beidemal im ersten Evangelium in derselben Verbindung findet — vgl. 13, 12 (Mark. 4, 25) und 25, 29, — da ihr nur einmaliges Vorkommen im zweiten Evangelium doch noch kein Beweis ist, daß ihre Wiederholung nur die Folge zweier verschiedener Quellen sei. Dazu tritt sie auch mit einer Variation auf, wie sie der lebendige Ausdruck ein und desselben Gedankens seinem Urheber häufig eingibt. Was würde aus den Psalmen, wollte die Kritik alle ähnlichen Anklänge in den Gesängen als Einschiebsel der Abschreiber behandeln?

Eine zweite Reihe von sogenannten Doubletten muß zu ihrer richtigen Beurtheilung gemeinsam in's Auge gefaßt werden. Folgende vier Aussprüche finden sich nämlich bei den drei ersten Evangelisten genau in derselben Verbindung:

a) Luk. 9, 23. 24 = Matth. 16, 24. 25 = Mark. 8, 34. 35.
b) „ 9, 26 = „ 16, 27 = „ 8, 38.
c) „ 21, 12—19 = „ 24, 8—14 = „ 13, 9—13.
d) „ 8, 16. 17 = = „ 4, 21. 22.

Im dritten wie im ersten Evangelium kehren dieselben nun

aber bei verschiedenen Gelegenheiten und in beiden Evangelien in solchen Redestücken wieder, deren ursprüngliche Einheit im einen wie im anderen Evangelium angefochten ist und wiederholt für schriftstellerische Compositionen des betreffenden Evangelisten oder des letzten Redactors ausgegeben sind. Der obigen Reihenfolge entsprechend aufgeführt, sind die Parallelstellen diese:

a) Luk. 12, 2 (11, 33) = Matth. 10, 26 (5, 15)
b) „ 12, 8. 9 = „ 10, 32 u. 33
c) „ 12, 11. 12 = „ 10, 17—22
d) „ 12, 26. 27 = „ 10, 37 f.

Fassen wir die beiden letzten Hauptstellen in's Auge (Matth. 10 und Luk. 12), so fällt die Verschiedenheit der Anordnung der parallelen Aussprüche in beiden auf. Im höchsten Grade unwahrscheinlich ist es nun, daß einer der beiden Evangelisten, als er diese Aussprüche in einer bestimmten Ordnung als ein Ganzes vorfand, das letztere zerstörte, um eine andere Zusammenordnung derselben zu veranstalten (vgl. Tholuck, Bergpred., S. 31). Wollte man nun deshalb annehmen, beide Evangelisten hätten die Aussprüche nur als einzelne Gnomen überliefert erhalten (Weiße), so müßte der dritte Evangelist eine ganze Situation gezeichnet und namentlich die Volksversammlung in Scene gesetzt haben (B. Weiß a. a. O.). Diese Annahme und die damit nothwendig gegebene weitere, daß auch die späteren Angaben in V. 13 u. 22, betreffend die abermalige Wendung an die *αὐτοὺς* und speciell an die Jünger nur Ausflüsse eines willkürlich historisirenden Verfahrens des Evangelisten seien, erscheint indes den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung, die sich uns bei Durcharbeitung des Evangeliums immer wieder bestätigt hat, und bei der vom Evangelisten versprochenen *ἀκρίβεια* seiner Berichterstattung höchst gewaltsam. Im speciellen Falle ist dabei die Annahme einer Erdichtung um so unwahrscheinlicher, als sich für die Erfindung der mitunterfließenden singulären Angabe V. 16: *ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους*, keine aus dem Ganzen erschließbare Veranlassung erkennen läßt, zumal diese berichtete Häufung des Volkes mit dem Thatbestande einer an die Jünger gerichteten Rede, wie diese Kap. 12 vorliegt (vgl. Godet z. d. St.), dem Evangelisten selbst hätte fühlbar werden müssen,

und derselbe nach dem Prologe zu gewandt erscheint, um bei einer Erfindung solchen Widerspruch nicht auszuschließen. Da nun aber die angegebene Anwesenheit des Volkes auf Inhalt und Form der Rede ohne Einfluß geblieben ist, so kann derselben vom Evangelisten nur gedacht sein, um verständlich zu machen, wie ein Mann aus dem Volke V. 13 durch eine Rede an die Jünger veranlaßt werden konnte, sich mit einer Bitte an Jesu zu wenden. Das Ansinnen desselben um Erbschlichtung ist dabei so auffällig (vgl. Schleiermacher), daß nur ein mit Jesu Gedanken und Absichten gänzlich Unbekannter dasselbe stellen konnte, während das bei der Gedrängtheit der umgebenden Menge ihm vernehmbare, in der Nähe geführte Gespräch Jesu mit seinen Jüngern ihn den Unterschied dieses und der gewöhnlichen Lehrer des Volkes empfinden lassen mochte. Hielt derselbe sich nun durch die Rechtskundigen unter den Schriftgelehrten für beeinträchtigt — wie dies nach der von Jesu Mark. 7, 11 gezeichneten Art derselben, in Vermögenssachen zu verfahren leicht möglich —, so mochte er sich freuen, hier auf einen Lehrer zu stoßen, von dem er ein anderes Verfahren erwarten durfte. Dieses Zwischenfalles gedenkt der dritte Evangelist dabei nur als Veranlassung zu der ihm in seinem Zusammenhange hier passend sich anschließenden Warnung vor einem anderen Stücke des pharisäischen Sauerteiges der πλεονεξία (vgl. Stud. u. Krit. 1876, 2. Hft., S. 282), und gibt damit historisch treu an, daß Jesus diese Warnungen nicht uno tenore hinter einander zu geben beabsichtigt hatte.

Die Beziehung des αὐτοὺς auf die ὄχλοι V. 10 ist dabei völlig ungewungen, da eben nur ein Mann aus dem Volke gesprochen hatte, dieses selbst aber zuvor nicht angesprochen war, und V. 22 erklärt sich vollständig aus der oben hervorgehobenen Manier des Evangelisten, eine solche Formel einzuschieben, wenn das angefügte Redestück zwar nicht dem Sinne, aber der Zeit nach oder in umgekehrter Weise dem vorhergehenden sich anschließt. Stellt sich demnach die Angabe 12, 1 als eine mit voller Akribie gemachte dar, so dürfte es doch nur Voreingenommenheit sein, bei dem sich leicht ergebenden innern Zusammenhange die Geschichtlichkeit der Rede zu bestreiten. Verhält es sich nun auch mit Matth. 10

ähnlich, so kann die Wiederkehr der einzelnen Sentenzen und Wendungen allein die Geschichtlichkeit nicht anfechtbar machen.

Ganz ähnlich findet sich im dritten Evangelium bei dem weiteren parallelen Abschnitt mit Matth. 10 in 14, 26. 27 eine bestimmte Angabe, daß das Wort an das um Jesus versammelte Volk gerichtet gewesen sei. Der Gegensatz zu dem im Vorhergehenden Ausgesprochenen macht es dabei um so wahrscheinlicher, daß der Evangelist wirklich ein an die Menge gerichtetes Wort mittheilen will. Anderseits ist durch die Geschichte ein solches Abwehren der ohne inneren Grund sich an Jesu Herandrängenden auch sonst bezeugt (vgl. auf dem Wege nach Golgatha 23, 26 und in Betreff einzelner 18, 19), so daß sachlich einer solchen, an das Volk gerichteten Ermahnung, die Erfordernisse eines Wandelns in seiner Nachfolge sich zuvor zu überlegen, ein kritisches Bedenken nicht entgegensteht. Die Absicht, das Volk von leichtsinniger, fleischlicher Anhänglichkeit zurückzuhalten, machte das Aussprechen der christlichen Anforderung in ihrer ganzen Schärfe ebenso nothwendig, wie das Vorhalten der geforderten Selbstverläugnung bei den berufenen Trägern des Christentums den Jüngern erforderlich war (10, 23), und es wiederum als die Folge davon, daß der Herr nur durch sein Leiden zu einem Erlöser werden konnte, zu ihrem eigenen inneren Verständnis ausgesprochen werden mußte. Die Wiederholung der Worte auf ein Vorfinden in verschiedenen Quellen zurückzuführen und für unhistorisch zu erklären, liegt demnach kein sachlicher Grund vor, selbst wenn die Zusammenarbeitung des Evangeliums aus verschiedenen Quellen sich aus anderen Gründen ergeben sollte. Es besteht eben kein Grund, den Angaben des Evangelisten zu mistrauen.

Nach diesem Ergebnis würde auf die dritte Art von Doubletten kaum eingegangen zu werden brauchen. Denn die Wiederkehr einzelner ähnlich lautender Sentenzen in verschiedenen Reden dürfte um so weniger auffallen, wenn diese auf ähnlichen Veranlassungen beruhen. Eher sollte man urtheilen, eine so geringe Uebereinstimmung, wie sie im Parallelismus von 9, 3. 4. 9 = 10, 4. 5. 10 vorliegt, sei vielmehr geeignet, die Verschiedenheit beider Reden in's hellste Licht zu stellen. Jesus konnte doch, falls er sonst verschiedene Aussendungen vornahm, den beidemal Ausgesandten nicht

geradezu Verschiedenes anbefehlen, oder die Verschiedenheit beider Aussendungsreden würde gegen die eine nur um so stärkere historische Zweifel begründen. Die angeblichen weiteren Wiederholungen 11, 43 = 20, 46 und noch mehr 17, 31 = 21, 31; 12, 11. 12 = 21, 14. 15 haben neben dem Verwandten so viel verschiedenes, daß diese Anführungen vielmehr die Erkenntnis zeitigen sollten: der dritte Evangelist wiederholt sich nicht, merzt aber auch in später angeführten Reden, so deren Gesamtheit ihm für seine Darstellung wichtig, die Anklänge an frühere nicht aus, — eine Erkenntnis, welche das Vertrauen in seine geschichtliche Treue nur zu stärken geeignet ist.

Die als Wiederholung ganzer Redestücke bezeichneten Abschnitte bieten hingegen ein anderes wirkliches Problem dar, und dies nöthigt, das darin zu Tage tretende historiographische Verfahren des Evangelisten näher in's Auge zu fassen. Denn bei längeren gleichlautenden Redeabschnitten, namentlich wenn sie nicht schon eher einer verschiedenartigen Verwendung unterliegende Gleichnisse enthalten, ist ein zwiefaches Vorgekommensein in solchem Maße unwahrscheinlich, daß die historische Verschiedenheit solcher Abschnitte nur bei den schlagendsten objectiven Gründen annehmbar ist.

Der dritte Evangelist bietet nun in Kap. 6 u. 21 Relationen der Bergpredigt und der letzten eschatologische Rede mit bestimmter Angabe über deren Veranlassung und Gelegenheit und mit dem offenbaren Gepräge, nur Auszüge aus dem von Jesu Gesagten zu sein. In beiden Fällen liefert dazu der eigentümliche Gesichtspunkt, aus welchem Jesu Worte aufgefaßt sind, den Beweis, daß der Evangelist diese Reden seiner Schrift gerade in der Gestalt einverleibte, in welcher sie ihm überliefert waren. War nun der Evangelist, wie dies Andeutungen bestätigen, sich bewußt, hier nur Auszüge zu liefern, so lag es ihm nahe, an anderen Stellen des Evangeliums ihm aus anderweiter Mittheilung bekannt gewordene Theile dieser Reden, wenn sie ihm in den Zusammenhang des Evangeliums paßten, selbst mit erneuter Aufnahme einzelner bereits angeführter Aussprüche nachzubringen oder auch vorauszunehmen. Und deutete er nur ihre Unzusammengehörigkeit mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden Abschnitte kurz an, — so lag

keine Nothwendigkeit für ihn vor, die Gelegenheit, bei welcher diese Redeabschnitte gesprochen waren, besonders hervorzuheben. Wenn daher der Evangelist Kap. 12, 22 ein Stück der Bergpredigt, wie wir nach Matthäus urtheilen müssen, mit der einfachen Formel: εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ einführt und diese Formel keineswegs, wie wir vorhin sahen, den Abschnitt in einen Gegensatz zu einer vorherberichteten Volksrede stellen soll, so hindert nichts die Annahme: der Evangelist bringe hier ein ihm wichtiges Stück der Bergpredigt, welches er in der Kap. 6 verwandten Relation nicht fand, nach, zumal er 6, 10 sich derselben Formel zur Einführung bedient, — nur ohne die Gelegenheit der Rede zu urgiren. Bei dieser Annahme dürfte selbst die nach Vergleichung der Parallelstelle im 1. Evangelium sich ergebende Umstellung von V. 22—31 vor V. 33 u. 34 aus dem Gesichtspunkte des Evangelisten erklärbar und unanstößig sein, zumal einerseits die Rede V. 32 gleichsam neu anzusetzen scheint und wir anderseits Matth. 6 an der Stelle der Bergpredigt stehen, von welcher an unter Aufgabe des engen Zusammenhanges nur die zum Hauptgesichtspunkte der Relation passenden Sentenzen aphoristisch zusammengestellt werden. Indessen jene Einführungsformel 12, 22 bezeichnet eben doch nur die Absicht des Evangelisten, an die Jünger gerichtete Aussprüche im Folgenden mittheilen zu wollen. Da nun Matth. 6 ein völlig paralleler Abschnitt fehlt, mit V. 32 aber, wenn man Lukas allein betrachtet, sichtlich ein neuer Abschnitt der Collation beginnt, so kann auch angenommen werden, dieser spätere Passus der Collation habe nicht wie V. 22—31 der Bergpredigt angehört. Die letztere Annahme wird noch durch das Folgende empfohlen, ohne gerade dadurch zu kritischer Evidenz erhoben werden zu können. Faßt man nämlich V. 32—38 und V. 47—53 in's Auge, so gewinnt es den Anschein, als ob beide Reihen von Aussprüchen einer und derselben Rede angehören, welche aber allen Anzeichen nach in eine spätere Zeit gehört, als die Bergpredigt und die Jüngerrede Matth. 10. Denn wenn auch V. 51—53 an Gedanken, wie sie Matth. 10, 34 f. vorliegen, anklingen, so dürfte dennoch bei der diesen Versen mit V. 47. 48 gemeinsamen Tendenz, das Herbeigekommensein einer Entscheidungszeit zu signalisiren, kein hinreichender Grund vorliegen, diese Verse aus der

Jüngerrede hierher versetzt sein zu lassen. Die gleicherweise in V. 32—38 u. 47—53 vorliegende Ermahnung legt es den Jüngern nahe, den rechten Schatz für solche Entscheidungszeiten zu sammeln, und bieten deshalb das ganz geeignete Complement zu der in V. 13—21 u. 22—31 gegebenen Verwendung vor der πλεονεξία. Beiden Stücken derselben ist noch, wie das in den Zusammenhang nicht hineingreifende τοῦτο δὲ γινώσκεται V. 39 verräth, ein anderer Abschnitt eingeschaltet: V. 39—46. Aus einer Vergleichung von Luk. 21 und Matth. 24 erhellt, daß diese Worte der großen eschatologischen Rede angehören und hierher nur um des in ihnen dargelegten Gedankens willen gezogen sind. Während Matthäus nach seiner Art nur einen seiner Auffassung entsprechenden Auszug aus der Rede liefert, — ebendeshalb auch die hier berichtete Unterbrechung der Rede durch Petrus V. 41 übergeht, nimmt der dritte Evangelist dieselbe mit auf, weil durch sie die Stelle noch mehr geeignet wird, die bereits V. 38 angedeutete Ungewißheit der Wiederkunft des Herrn in ihrer ganzen Bedeutung für das Verhalten der Jünger hervorzuheben. Wird nun noch beachtet, daß der Evangelist V. 45 ff. ein Stück einer Volksrede folgen läßt, in welchem die rechte Ausnutzung der Gegenwart für die Zukunft, wenn auch unter einem anderen Bilde als zuvor anempfohlen wird, und daß der Evangelist durch die verschiedenen Einleitungsformeln selber den Schein abwehrt, eine einheitliche Verhandlung bieten zu wollen, so wird das Urtheil nicht unbegründet erscheinen, daß diese Zusammenstellung einander inhaltlich ergänzender Redetheile nicht aus einem zufälligen Aneinanderreihen von dem, was der Evangelist in seinen Quellen fand, entstanden, sondern von dem Evangelisten einem Grundgedanken nach zusammengeordnet ist. Darin tritt im einzelnen das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten heraus, welches ebendeshalb nicht durch äußere Rücksicht auf seine Quellen bestimmt erscheint.

Eine ähnliche, wenn auch nicht so manigfache Zusammenstellung findet sich Kap. 17, 20 ff. Das εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς (V. 22) zeigt doch nur an, daß der den Pharisäern ertheilten Belehrung eine ähnliche an die Jünger gerichtete angeschlossen wird, während durch das eingeschaltete δὲ zugleich eine gewisse Verschieden-

heit angekündigt wird. Nichts zwingt, die zeitlich enge Aufeinanderfolge beider Belehrungen anzunehmen; beide Aussprüche behalten ihren vollen Werth auch für den Fall, daß sie auseinanderliegenden Zeitpunkten angehören. Letztere Annahme drängt sich aber anderseits gebieterisch auf, da die Vergleichung von Matth. 24 zeigt, daß hier solche Stellen der dort in größerer Ausführlichkeit mitgetheilten eschatologischen Rede, deren innere Einheit ihre Zusammengehörigkeit verbürgt, mitgetheilt werden, welche in dem Kap. 21 gegebenen Referate keine Parallele haben. Der als beiden Reden gemeinsam häufig angeführte Vers 17, 31 = 21, 21 (Holzmann) führt nicht zu der Annahme, daß der dritte Evangelist wiederum lediglich, weil zwei seiner Quellen solche eschatologische Reden darboten, ohne Vergleichung dieselben seiner Schrift einverleibt habe; er konnte im 21. Kapitel nicht fehlen, weil er, was häufig vorkommt, in ganz genauer Beziehung zu dem Gesichtspunkt der Relation der Rede in Kap. 21 steht. Die übrigen Theile der eschatologischen Rede, welche hier folgen: Kap. 17, 23. 24 = Matth. 24 23—27; V. 26—32 = Matth. 24, 34—39; V. 34. 35 = Matth. 24, 40. 41, von welchen nur die mittlere, mit ihrer unbildlichen Erklärung über das Hereinbrechen des Gerichts, noch eine Parallele hat, sind hier durch zwei Matth. 24 sich nicht findende Aussprüche (V. 25 u. 33) mit einander verknüpft. Betrachtet man nun den Abschnitt 17, 22 f. genauer, so findet sich V. 25 ein Einschnitt, welcher die Vermuthung nahelegt, das sich hier findende *καὶ*, für welches bei Matthäus ein äußerst passendes *δὲ* steht, sei hier vom Evangelisten zur Verbindung der beiden nicht eng zusammengehörenden, wenn auch derselben Rede entstammenden Perikopen gewählt, weil beide von verschiedener Seite das *μετὰ παρατηρήσεως* (V. 20) vergegenwärtigen soll. Beide Redestücke erweisen sich bei ihrer Vergleichung mit den Parallelabschnitten in Matth. 24 als getreue und nicht etwa zu ihrer Erläuterung paraphrasirende Wiedergaben der sich ihrer ganzen Art nach als mehr zusammengezogene darstellenden Abschnitte in Matth. 24. Der dritte Evangelist konnte solche ihm anderweitig aufstoßende Partien der eschatologischen Reden Jesu um so mehr vorausnehmen, als er in Kap. 21 nach manchen Andeutungen ein ihm so überliefertes

und nicht erst von ihm zusammengestelltes Referat derselben Rede zu bringen beabsichtigte, sein Streben nach Vollständigkeit der Mittheilung des von ihm ermittelten Stoffes aber die Benutzung solcher dort nicht berücksichtigter Partien ihm anempfahl.

Auch die Kap. 11 vorliegende Strafrede fordert ihre Erwägung an dieser Stelle. Aeußerlich angesehen scheint Kap. 11 nur solches zu enthalten, was sich auch Matth. 23 findet. Da nun jede besonnene Kritik (vgl. Hase; auch Geschichte Jesu [1876], S. 536 ff.) die Echtheit der Rede bei Matthäus anerkennen muß, so läge die Annahme nahe, eine andere Relation im dritten Evangelium anzunehmen, deren Abweichung aus der verschiedenen Auffassung ihres Referenten resultire. Allein dazu erscheinen doch die parallelen Verse zu sehr durcheinandergewürfelt; im dritten Evangelium folgen Matth. 23, 25. 23. 6. 7. 4. 29. 31. 34—36 u. 1 in dieser Reihe einander. Dazu erhalten diese Aussprüche sämtlich bei ihrer selbständigen Erwägung in diesem Zusammenhange einen etwas modificirten Sinn. Es kommt aber hinzu, daß der mit Nebenbemerkungen sonst so karge Evangelist V. 37 ganz ausdrücklich angibt: ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι habe ein Pharisäer Jesum zu Tische geladen, und bei diesem Mahle habe Jesus das Weitere gesprochen. Dieses ἐν δὲ τῷ λαλήσει kann bei der sonst präcisen Schreibart des Evangelisten nur auf das Vorhergehende bezogen werden (gegen Ebrard u. Stier). Dies nöthigt, will man nicht durch ein kritisches Vorurtheil sich zur Ignorirung dieser Angaben bestimmen lassen, im Kap. 11 eine selbständige, einer früheren Zeit als die Angriffsrede Matth. 23 angehörende Verhandlung anzunehmen. Einen früheren Zeitpunkt dieses Gespräches anzunehmen, wird auch durch V. 49 geboten, in welchem Jesus sich noch nicht direct, sondern nur durch Andeutung seines Verhältnisses zu Gott für den messianischen König erklärt und in Uebereinstimmung damit nur erst von dem gefaßten Beschlusse der Verwerfung redet, noch nicht dessen Ausführung ankündigt. Dennoch erklärt sich aus der Mittheilung dieser Verhandlung der Umstand, daß der dritte Evangelist sich im Kap. 20, 45 f. lediglich auf die Heraushebung eines Punktes aus der pharisäischen Mahnrede beschränkt, welcher ihre Bedeutung im Munde Jesu

in jener Endzeit seines Wirkens charakterisirt, nämlich den Abschnitt, in welchem sich Jesus das rechte Richteramt über die beilegt, welche ihn selber zu richten entschlossen waren.

Anders müssen wir indes über die zweite Stelle im dritten Evangelium (23, 34. 35) urtheilen, in welcher eine Parallele zu Matth. 23, 37—39 vorliegt. Läßt man das Wort bei der V. 31 angegebenen Gelegenheit gesprochen sein (Stier u. Wieseler), so findet unleugbar ein Misverhältnis statt. Jerusalem wurde von Jesus angeredet, während er selbst von ihm meilenweit entfernt ist. Die Gezwungenheit dieser Annahme liegt auf der Hand. Bedenklich könnte uns nur sein das Fehlen jedes ausdrücklichen Anzeichens, daß hier ein ursprünglich nicht zusammengehöriger Abschnitt angefügt wurde. Allein der plötzliche Uebergang von der indirecten zu der directen Rede und die Jerusalems Nähe und Anblick voraussetzende Anrede ersetzt diese Angabe doch in etwas. Veranlaßt war der Evangelist, diese Zusammenstellung zu machen, durch die Erinnerung an die Stellung, welche Jerusalem, das Herz des Landes, stets zu den Propheten eingenommen. Auch diente der Ausspruch Jesu, welcher zugleich die schließliche Rückkehr Jerusalems in's rechte Verhältnis zu Jesu in Aussicht stellt, der vorangegangenen Klage über Jerusalems Widerstand zum solche Dissonanz ausgleichenden Complement.

Die angestellte Untersuchung über die Doubletten innerhalb des dritten Evangeliums führt demnach zu der Ueberzeugung, daß der Evangelist, unbekümmert um den geschichtlichen Zusammenhang der einzelnen Begebenheiten und Reden, dieselben aus dem ihm vorliegenden evangelischen Geschichtsstoff entnahm und sie an der Stelle in seine Darstellung einfügte, an welcher ihm die Ausführung der Vorgänge für die von ihm zu gebende authentische Darstellung der Erscheinung und des Wirkens Jesu geeignet dünkten. Dies beweist recht, daß der Evangelist den ihm vorliegenden historischen Stoff zu einem in lehrhafter Absicht zu entwerfenden Bilde von Jesu gesammelt und verarbeitet hat; er ist weit entfernt, von jedem Bedenken davor, nach dem besonderen Bedürfnis seiner Zeit und seiner eigenen Anschauung den der Allgemeinheit gehörigen Schatz auszubeuten (gegen Grau, Entwickelungsgeschichte, S. 87 u. 293); er

sieht vielmehr in den geschichtlich vorliegenden Berichten von Jesu Lebensereignissen Bausteine, aus welchen er sich eine feste Anschauung von Jesu Person und Werk zu bilden hat. Il a devant les yeux un lecteur déjà au fait des points essentiels de la vérité évangelique et auquel il veut fournir le moyen de constater la réalité de l'objet de sa foi [τὴν ἀσφαλείαν] (Godet a. a. O. II, 487). Nur die durch einen willkürlich angelegten Maßstab hervorgerufene Verkennung der schriftstellerischen Individualität des Evangelisten kann auf Grund von Kap. 10—18 dem dritten Evangelium den Mangel der schönen Ordnung der evangelischen Geschichte bei Matthäus zum Vorwurf machen und dieselbe durch jene Masse von Einschiebungen lockeren Gerölls zerstört sein lassen.

Die vom Evangelisten gewählte Anordnung des geschichtlichen Stoffes ist dabei aber kein äußerer Schematismus, so daß er etwa Gruppenbildungen nach bestimmten Zahlenverhältnissen beabsichtigte und etwa vier Wunder, vier Conflicte u. s. w. zusammenordnete (so Keim a. a. O., S. 76). Solche Gruppen lassen sich nur mit Zwang herausfinden; so muß z. B. 4, 40—44 ganz übersehen werden und erhält man dann doch noch fünf Wunder, da der Evangelist die Heilung der Dämonischen 4, 33—37, der Schwiegermutter Petri V. 38. 39, den Fischzug des Petrus 5, 1 bis 11, die Heilung eines Aussätzigen V. 12—16 und der Gichtbrüchigen V. 17—26 hinter einander folgen läßt. Oder, falls letzterer Vorfall die Reihe der Conflicte beginnen soll, folgen dann fünf, und nicht vier Conflicte. Denn es reihen sich hier noch das Murren der Pharisäer bei Levi's Berufung V. 27—32, die Klage etlicher über das Nichtfasten der Jünger V. 27—32, der Angriff wegen des Ausraufens der Aehren am Sabbath 6, 1—5 und das Lauern der Schriftgelehrten auf eine Sabbathsheilung an einem anderen Sabbath 6, 6—11 an. Ein solches Darstellen der Geschichte nach einem äußeren Schematismus wird sich bei dem dritten Evangelisten um so unannehmbarer erweisen, je mehr dessen schriftstellerische Eigentümlichkeit erkannt wird.

Dieses historiographische Verfahren seitens des Evangelisten erklärt sich ganz aus seiner Zeit. Das Christentum hatte nicht

erst eine hinter seiner Zeit weit zurückliegende, etwa mit Sagen anhebende und darum zunächst allein zu epischer Darstellung befähigte Anfangsstufe der Culturentwickelung zu durchlaufen (gegen Ewald und Grau). Daß eine solche Entwickelung bei dem noch Jahrhunderte später auftretenden Islam eintrat, hatte nicht sowol seinen Grund in der jeder Religion zu durchlaufenden Stadienreihe, als vielmehr in dem fast unberührten Naturzustande des Volkes, welches die Grundstätte des Islam ward (gegen Ewald, Die drei ersten Evangelien, 2. Aufl., S. 8 u. 9), und ist es bei der völligen Ungleichheit des Culturzustandes der Völker, in welchen Islam und Christentum zuerst Wurzel schlugen, eine pragmatisirende Willkür, die Literaturgeschichte des Islam als erklärende Parallele für das neutestamentliche Schrifttum zu benützen. Das Christentum mitten in das damalige Culturleben gestellt, mußte und sollte nach dem Rathe dessen, der für die Fülle der Zeit gerade die damalige Gestalt der weltlichen Cultur auf alle Weise gezeitigt hatte, sich auch der herrschenden Formen des Culturlebens bedienen, soweit und sofern es dieselben für seine Zwecke benutzen konnte.

Der Zustand der weltlichen Geschichtsschreibung seit dem Beginn des ersten Jahrhunderts wird uns nun aber also angegeben: „Die Historiker von Timogenes an sind aus der Rhetorenschule hervorgegangen; ihre Geschichtsschreibung ist eine Art angewandter Rhetorik oder nach Dionysius eine durch Paradigmen erläuterte *φιλόσοφος θεωρία*. — — — Sie bedeutet ein nach dem Fächerwerk der Schule gruppirtes Gemälde mit moralischen Motiven, um ein lebhaftes Gefühl der Tugend zu erwecken. Diese aus den Trümmern der alten Religion und Sitte gerettete Reflexion erforderte die Zeit und mit ihr beleuchtete den Stoff ebenso der ungläubige Diodor als Dionysius und Plutarch, deren Begeisterung wärmer war und tiefer ging. Moral, nicht Politik und praktische Weltklugheit, wenn es damals den Griechen an eigener Erfahrung gebrach, ist das Lebensprincip jener Geschichtsschreibung, die nur als angewandte, durch Exempel erläuterte Philosophie der Sitten erscheint." (Bernhardy, Grundriß der griech. Literatur, 3. Aufl. Bd. I, S. 576.) Diese Zeichnung des Fachmannes enthüllt uns die an einzelnen Beispielen zunächst aufgewiesene Technik des dritten

Evangelisten als den naturgemäßen Reflex der Historik jener Zeit auf dem Boden der christlichen Literatur. Diese Analogie setzt uns nicht in Gefahr, wie die der Literatur des Islam oder der Entwickelung der Poesie, unversehens die neutestamentliche Geschichtsschreibung auf das Gebiet fingirender Dichtung und Wahrheit leichtgläubig mischender Schriftstellerei hinübergleiten zu sehen. So gut in jener Zeit ein Arrian in seiner Geschichte Alexanders des Großen von allen rhetorisirenden Ausschmückungen der zeitgenössischen Historiographie sich freihalten und nach Augenzeugen berichten konnte, war bei gleichem historiographischen Verfahren auch dem Evangelisten quellenmäßige Erhebung der evangelischen Thatsachen möglich. Und gerade das Vorwort desselben beweist, daß ihm die Klippe der Historik seiner Zeit bekannt und er sie zu umgehen durch seine Ausrüstung sich im Stande fühlte.

Gegen die Herbeiziehung dieser Analogie spricht aber auch keineswegs der sichtliche Anschluß des dritten Evangelisten an die durch den Gegenstand und das Herkommen gebotene alttestamentliche Form der Darstellung im einzelnen und auch im ganzen, wie dieses Bemühen sofort an dem Abstand der 1, 4. 5 beginnenden geschichtlichen Relation von dem Habitus des Proömiums heraustritt (vgl. Thiersch, Versuch, S. 60 u. 72, Anm. 21). Vielmehr drängen hier nur zwei in der evangelischen Geschichtsschreibung naturgemäß aufeinandertreffende Strömungen der Historiographie den Evangelisten zu dem von ihm eingeschlagenen Verfahren. Einmal nämlich gehört das Halten an archaistische Darstellungsformen der schriftstelleristischen Manier jener Zeit. Man begann damals zur Nachahmung großer Autoren aufzufordern; der Weg zum erhabensten Stile heißt im Zeitalter des Augustus bei Longinus (XIII, 2) *ἡ τῶν ἔμπροσθεν μεγαλῶν συγγραφέων καὶ ποιητῶν μίμησις τε καὶ ζηλῶσις* (Bernhardy a. a. O., S. 577). Dieser Beurtheilungsweise entsprechend wird später das durch das Neue Testament aufgekommene und verbreitete genus dicendi bei griechischen Grammatikern als *ἀρχαϊκὸς χαρακτὴρ* bezeichnet. Kam nun dieser Zug der zeitgenössischen Historiographie der Pietät des Evangelisten gegen die Sprache und Formen der kanonischen Geschichtsdarstellung entgegen, so gab es anderseits

in dieſer ein Element, welches jener Art, die Geſchichte als eine angewandte, durch Exempel erläuterte Philoſophie der Sitten zu behandeln, verwandt war. Denn niemand dürfte verkennen, daß die Eigentümlichkeit der prophetiſchen Geſchichtsſchreibung des Alten Teſtaments, in dem Eingehen des Volkes und der Träger der Theokratie, namentlich der Könige, die Realität der göttlichen Verheißungen und Drohungen nachzuweiſen und durch alles dies den kommenden Geſchlechtern zur Warnung und zum Troſte in der Geſchichte der Väter einen Spiegel vorzuhalten, — eine gewiſſe literarhiſtoriſche Parallele zu der angeführten hiſtoriographiſchen Manier der Griechen im auguſteiſchen Zeitalter bildet. Der dritte Evangeliſt handelte darum nicht im Widerſpruche mit der überlieferten Form heiliger Geſchichte, wenn er die Lebensergebniſſe Jeſu nach lehrhaften Motiven gruppirt und geordnet darſtellte, ſondern er blieb ganz im Einklange mit jener, dieſelbe zu einer Unterweiſung über Chriſtum und Chriſtentum unter formeller Anlehnung an die zeitgenöſſiſche Hiſtoriographie geſtaltend.

Dieſe Berührung zwiſchen den beiden, ihren Quellgebieten nach ganz verſchiedenen Strömungen der Geſchichtsſchreibung liefert zugleich die Erklärung für die Verwandtſchaft der Darſtellung im dritten Evangelium mit den andern Evangelien, wie für die Verſchiedenheit von derſelben. Unverkennbar nämlich iſt in ſämtlichen Evangelien ein gewiſſer Pragmatismus, da ſelbſt die Eigentümlichkeit des zweiten Evangeliums ſich nicht allein aus ſeiner Geſchichtsquelle erklären läßt, wie dies neuerlich gleicherweiſe von Klostermann, wie Weiß und ebenſo von Volkmar nachgewieſen iſt. Derſelbe iſt, wie im zweiten, ſo auch noch im erſten Evangelium und in gewiſſer Hinſicht, wie wir hinzuſetzen zu dürfen erachten, ſelbſt im vierten Evangelium einfacher, man könnte ſagen volkstümlicher, anſchauungsmäßiger, unreflectirter und ebendeshalb nicht ſo bis in's einzelnſte durchgeführt. Die auf mehr Reflexion hinweiſende, durchgeführtere, cum grano salis zu ſagen ſchulmäßigere Anlage des dritten Evangeliums iſt die Folge der Bekanntſchaft des Verfaſſers mit der zeitgenöſſiſchen Hiſtoriographie. Ebendeshalb ließen ſich die andern Evangelien von der Vorausſetzung, die Evangelien ſeien rein chronikenartig entſtandene und verfaßte Schriften allenfalls noch begreifen,

während von ihr aus mit dem dritten Evangelium gar nicht fertig zu werden war, und ein jeder sich auf seine Weise behalf.

Daß aber mit gutem Grunde dem dritten Evangelisten ein durch die Historiographie seiner Zeit — es ist dabei gleichgültig, in welchem Grade er sich dessen bewußt war — bedingtes Verfahren beigemessen werden darf, beweist der ihm eigentümliche Sprachschatz. Dieser zeigt des Evangelisten Sprache als höchst verwandt mit der κοινή, wie sie in den Werken eines Polybius, Diodor, Plutarch und Arrian ihre historischen Denkmäler hat.

Zur richtigen Schätzung und Wägung dieses Umstandes muß indes bei der Beurtheilung des Sprachschatzes es stets berücksichtigt werden, daß es in der gesamten Evangelienliteratur ein neutrales Sprachgebiet gibt. Die Voraussetzung eines solchen wird bedingt durch die allgemeine Bildungsgeschichte des stylus sacer graecus, dessen Wurzel in der Uebertragung der Bücher Mosis zu suchen ist (vgl. das Zeugnis des Aristobul bei Euseb. Praep. evang. XIII, 12 und dazu Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, S. 48ff.), deren Stil ebenso wie ihre Erzählungsform für Darstellung und Stil des Neuen Testaments vorbildlich ward (vgl. Thiersch, Versuch, S. 43 u. 51ff. und Ewald a. a. O., S. 53). Die dem dritten Evangelisten eigene Akribie in der Wiedergabe des von ihm erforschten und ihm überlieferten Geschichtsstoffes, vorzüglich bei dem Bericht von Reden und Aussprüchen Jesu, ward die unabweisliche Veranlassung zur Aufnahme solchen traditionellen Sprachstoffs. Darum tritt außer dem Einfluß der LXX und ihrer Vorgängerin bei der Ausdrucksweise über heilige Dinge auch im dritten Evangelium, jener griechische Jargon des Lebens, welcher sonst nicht geschrieben noch literarisch gebraucht ward, mit seinem vulgären Sprachschatz zu Tage. Aus diesem Grunde darf alles, was nach Vergleichung des ersten und zweiten Evangeliums im dritten als singulär erscheinen sollte, noch darum nicht dem besonderen Sprachsatz des dritten Evangelisten angerechnet werden; dasselbe, der vom Evangelisten laut seiner Angabe 1, 2 mitgebrauchten mündlichen Paradosis angehörend, kann darum für die Beurtheilung des Verwandtsschaftsgrades seiner Sprache mit den griechischen Historikern nicht maßgebend sein.

Zu diesem traditionellen Sprachgut, welches sich sofort mit dem Beginn einer evangelischen Ueberlieferung in den Gemeinden ausbildete, gehört namentlich die hebräische oder besser aramaisirende Sprachfarbe vieler Wendungen und Ausdrücke. Helenismen und Aramaismen dürfen deshalb ebenso wenig dem dritten Evangelium abgesprochen (Schott), als zu seiner Spracheigentümlichkeit gerechnet worden.

Neben der Unmittelbarkeit des Volkstones, welcher vorwiegend in schlichten Wortformen zu erzählen weiß, treffen wir bei dem dritten Evangelisten ganz auf die Phraseologie jener Zeit, welche zur Abkürzung der Gedanken lange Composita und Decomposita zu formen liebte, ohne Gefühl für die kernhafte Bedeutung der simplicia für schlichte Formen und sinnliche Wendungen. Bei dem dritten Evangelisten finden sich unter allen neutestamentlichen Schriftstellern und noch weit mehr als beim Apostel Paulus die Neubildungen und Lieblingsworte der κοινή. Der Kürze halber sollen im folgenden Verzeichnis nur diejenigen aufgeführt werden, welche unter den Evangelien nur in dem dritten Evangelium allein vorkommen; die ihm ganz allein im Neuen Testamente angehörenden werden dabei durch den Druck besonders hervorgehoben. Es sind: ἀγαλλιᾶσις 1, 14. 44. ἀργαυλεῖν 2, 8. αἰχμαλωτίζειν 21, 24. ἀκαταστασία 21, 9. ἀμπελουργὸς 13, 7. ἀναβλέψις 4, 19 ἀνάδειξις 1, 80. ἀναζῇν 15, 24. 34. ἀνάληψις 9, 51. ἀνατάσσεσθαι 1, 1. ἀναφωνεῖν 1, 42. ἀνταπόδομα 14, 12. ἀνενδέκτον 17, 1. ἀπάρτισμος 14, 28. ἀνέκλειπτος 12, 33. ἀπελπίζειν 6, 35. ἀπολείχειν 16, 21. ἀποθλίβειν 8, 45. ἀπολόφωσις 21, 28. ἀποστοματίζειν 11, 53. ἀποκάλυψις 2, 32. ἀροτριᾶν 17, 7. ἄφαντος 24, 31. ἀφρὸς 9, 39. ἀφοπνοῦν 8, 23. βυθίζειν 5, 7. βιωτικὸς 21, 34. βαλάντιον 10, 4. 12. 33. 22. 35. 36. βρώσιμος 24, 41. γειτὼν 14, 12. 15, 6. 9. γῆρας 1, 36. γέννημα 12, 18. δειπνεῖν 17, 8. 22, 20. δεσμεῖν 8, 29. διαγνωρίζειν 2, 17. διανεύειν 1. 22. διανυκτερεύειν 6, 12. δοχή 5, 29. 14, 13. ἐδαφίζειν 19, 44. ἐκγαμίσκεσθαι 20, 34. 35. ἐκδικεῖν 18, 3. 5. ἐκκαυτεῖν 18, 1. ἐκτενέστερον 22, 44. ἔλκοῦν 16, 20. ἐννεύειν 1, 52. ἐξαστράπτειν 9, 29. ἐξουθενεῖν 18, 5. 23, 1. ἐξουσιάζειν 22, 25. ἐπαθροί-

ζεσθαι 11, 29. ἡγεμονεύειν 2, 2. 3, 1. ἡμιθανής 10, 30. ἦχεῖν 21, 25. ἱερατεύειν 1, 8. ἱερατεία 1, 9. ἱλάσκεσθαι 18, 13 med. καθοπλίζεσθαι 12, 11. καταλιθάζειν 20, 6. κατασύρειν 12, 58. καταψύχειν 16, 24. κεράτιον 19, 16. κλινίδιον 5, 19. 24. κυκλοῦν 21, 20. κοίτη 11, 17. κραιπάλη 21, 34. κρύπτη 11, 33. κραταιοῦσθαι 1, 80. 2, 49. λαξευτὸς 23, 53. νεοσσός 2, 24. νοσσία 13, 34. ὀδεύειν 10, 33. ὀδυνᾶσθαι 2, 48. 6, 24. 25. ὀθόνιον 24, 12. ὀπτασία 1, 22. 24, 23. μεριστὴς 12, 14. μετεωρίζεσθαι 12, 29. ὀρθρίζειν 21, 38. ὄρθριος 24, 22 [ὀρθρινὸς L. T.] ὀφρὺς (poet. Vorsprung eines Berges) 4, 29. ὀψώνιον 3, 14. παμπληθεὶ 23, 18. πανδόχως — πανδοχεῖον 10, 34. 35. παρακαθίζειν 10, 39. παράλιος 6, 17. παρατήρησις 12, 20. παρθένεια (poet.) 2, 36. πήγανον 11, 42. πλουτεῖν (poet.) 1, 53. 12, 21. πορεία 13, 22. προσδαπανᾶν 10, 35. προσρήγνυμι 6, 48. 49. προσψαύειν 11. 46. προφήτις 2, 36. ποιεῖσθαι 21, 9. Ῥωμαϊκὸς 23, 38. ῥομφαία 2, 35. σινιάζειν 12, 31. σιτευτός 15, 23. 22, 30. σιτομέτριον 12, 42. σκορπίος 10, 19. 11, 12. σπαργανοῦν 2, 7. 12. στῆθος 18, 23. 23, 48. στιγμὴ 4, 5. συγκύπτειν 13, 11. συγκυρία 10, 37. συκομορέα 19, 4. συκάμενος 17, 6. συμφύεσθαι 8, 7. συνοδία 2, 44. συσπαράττειν 9, 42. σωματικός 3, 21. τὸ σωτήριον 2, 30. 3, 6. τελείωσις 1, 45. τελεσφορεῖν 8, 4. τετραπλοῦς 19, 8. τετραρχεῖν 3, 1. τρόγων 2, 24. τυρβάζεσθαι 10, 41. ὑδρωπικὸς 14, 2. ὑποστρώννυμι 19, 36. ὑστέρημα 21, 4. ὑπωπιάζειν 18, 5. φωτίζειν 11, 36. χαριτοῦν 1, 28. χρεωφειλέτης 7, 41. 16, 5. χάραξ 19, 43. ψηφίζειν 14, 28. ψεύχειν 6, 1.

Größer ist dabei noch die Zahl der Wörter, welche dem dritten Evangelisten mit den griechischen Classikern gemeinsam, unter den Evangelisten aber von ihm allein und zum großen Theil von ihm allein unter allen neutestamentlichen Schriftstellern gebraucht werden. Die Aufführung derselben wird hier auf diejenigen beschränkt, welche nur im Evangelium vorkommen, während die fast gleich große Zahl der im Evangelium und in der Apostelgeschichte sich gemeinsam findenden, fortgelassen wird (vgl. Lekebusch, Composition der Apostelgeschichte, S. 79, und Zeller,

Die Apostelgeschichte, S. 388 u. 414 ff.). Wiederum werden die im Neuen Testamente vom dritten Evangelisten allein gebrauchten durch den Druck hervorgehoben: ἀγκάλαι 2, 28. ἄγρα 5, 4. 9. ἀγωνία 22, 44. ἀγωνίζεσθαι 13, 24. ἄδηλος 11, 44. αἰσθάνεσθαι 9, 45. αἰσχύνη 4, 1. αἰφνίδιος 21, 34. αἰχμάλωτος 4, 18. ἄμεμπτος 1, 6. ἀνάθημα 21, 5. ἀναίδεια 11, 8. ἀναλίσκειν 9, 54. ἀναλύειν 12, 36. ἀνάμνησις 22, 19. ἀνάπηρος 14, 13. 21. ἀνθομολογεῖσθαι 2, 38. ἀνόητος 24, 25. ἄνοια 6, 11. ἀνταποδιδόναι 14, 14. ἀναβάλλειν 24, 17. ἀντικαλεῖν 14, 12. ἀντικεῖσθαι 13, 17. 21, 51. ἀνώτερον 14, 15. ἀπαιτεῖν 6, 30. 12, 20. ἀποβαίνειν im uneigentlichen Sinne 21, 13 (anders 5, 2, aber auch Joh. 21, 9). ἀπογράφειν 2, 1. 3. 5. ἀποθλιβεῖν 8, 45. ἀποκεῖσθαι 19, 20. ἀποκλείειν 13, 25. ἀπομάσσειν 10, 11. ἀποτελεῖν 13, 32. ἀποπλύνειν 5, 2. ἀπορία 21, 26. ἀριθμός 22, 3. ἀρότριον 9, 62. [ἀρχιτελώνης 19, 1.] ἀστράπτειν 17, 24. 24, 4. ἀσώτως 15, 19. ἄτεκνος 20, 28. 29, 30. ἄτερ 13, 6. 25. ἄτοπος 23, 41. αὐστηρός 19, 21. ἄφρων 11, 10. ἀχάριστος 6, 25. βαθύνειν 6, 48. βαρύνειν 21, 34. βασίλειον 7, 25. [βάτος, ὁ 16, 6.] βλάπτειν 4, 35 [Mark. 16, 18]. βολή 22, 41. βουνὸς 3, 5. βραδύς 24, 25. βύσσος 16, 19. γελᾶν 6, 21. 25. γνῶσις 1, 27. 11, 32. δανειστὴς 7, 44. δαπάνη 14, 28. διαγγύζειν 15, 2. 19, 7. διαγρηγορεῖν 9, 32. διαιρεῖν 15, 12. διαλαλεῖν 1, 65. 6, 11. διαλείπτειν 2, 49. διαμένειν 1, 22. 22, 28. διαμερισμὸς 12, 51. διανόημα 11, 17. διαπραγματεύεσθαι 19, 15. διαφυλάττειν 4, 10. διαχωρίζεσθαι 14, 19. δραχμὴ 15, 8. 9. ἔγκυος 2, 5. ἐθίζειν 23, 41. εἶδος 3, 21. 9, 20. ἐκδιώκειν 11, 49. ἐκκομίζειν 7, 52. ἐκκρεμᾶσθαι 19, 48. ἐκλείπειν 16, 9. 22, 32. ἐκμάσσειν 7, 38. 49. ἐκμοκτηρίζειν 16, 14. 23, 35. ἐκτελεῖν 14, 14. 30. ἐκχωρεῖν 12, 21. ἔλεος 1, 50. 78. ἕλκος 16, 21. ἐμβάλλειν 12, 5. ἔνδοξος 7, 25. 13, 17. ἐνεδρεύειν 11, 54. ἔνειναι 11, 41. ἔντιμος 7, 2. 14, 8. ἐξαιτεῖσθαι 21, 31. ἔξοδος 9, 31. ἐπαινεῖν 16, 8. ἐπαιτεῖν 16, 3. ἐπικρίνειν 23, 24. ἐπιμελεῖσθαι 10, 34. 35. ἐπιπορεύεσθαι 8, 4. ἐπιῤῥίπτειν 19, 35. ἐπιστάτης 5, 5. 8, 24. 25. 9, 33. 48, 12. 13. ἐπισχύειν 23, 5. ἐπιχέειν 10, 34. εὐεργέτης 22, 25. ζεῦγος 2, 24. ζωγρεῖν 5, 10.

ἡγεμονία 3, 1. ἡδόνη 8, 14. θεῖον, τὸ 17, 29. θεωρία 23, 48. θηρεύειν 11, 54. θραύειν 4, 78. θρόμβος 22, 44. θυμίαμα 1, 10. 11. κακοῦργος 23, 32. καταδέειν 10, 34. καταισχύνειν 13, 17. κατακλίνειν 9, 14. 14, 8. 24, 30. κατανεύειν 5, 7. καταπλέειν 8, 26. καταργεῖν 13, 7. κατασίρειν 12, 58. κατασφάττειν 19, 27. κέραμος 5, 19. κέρας 1, 69. κήριον 24, 42. κλισία 9, 14. κλύδων 5, 24. κοπρία 14, 35. κόραξ 12, 24. κόρος 16, 7. κυριεύειν 22, 25. λαμπρῶς, 16, 4. λείπειν 18, 22. λεῖος 3, 5. λειτουργία 2, 23. λῆρος 24, 14. λιμνή 5, 1. 2. 8, 22. 23, 33. μακαρίζειν 1, 46. μαστὸς 11, 27. 23. 29. μέθη 21, 34. μεθιστάνειν 21, 34. μεθύσκεσθαι 12, 45. μεταδιδόναι 3, 11. μέτοχος 5, 7. μητρὰ 2, 23. μνᾶ 19, 13. 16, 18. μόγις 9, 39. μοιχὸς 18, 11. μόσχος 11, 23. οἰκονομία 16, 2. 3. 4. οἰκόνομος 12, 42. 16, 1. 8. ὄμβρος 12, 54. ὄνειδος 1, 25. ὀπτὸς 24, 42. ὀρεινός 1, 39. 65. ὁσιότης 1, 75. οὐσία 15, 12. 13. παλαιοῦν 12, 33. πάγις 21, 35. πανοπλία 11, 22. πανουργία 22, 23. πάντελες 13, 11. παράδεισος 23, 43. παράδοξος 5, 26. παροικεῖν 24, 18. πατεῖν 10, 19. 21, 29. πέδινος 6, 17. πενιχρὸς 21, 2. περικρύπτειν 1, 24. περικυκλοῦν 19, 43. περιοικεῖν 1, 65. περίοικος 1, 58. περισπᾶσθαι 10, 40. πιέζειν 6, 38. πλῆθος 2, 13. πόρρωθεν 17, 12. πράκτωρ 12, 58. πρεσβύτης 1, 18. προκόπτειν 2, 52. προσεργάζεσθαι 19, 16. προσποιεῖσθαι 24, 38. ποιεῖσθαι 21, 4. 24, 57. σάλος 21, 25. σκιρτᾶν 1, 41. 6, 23. σκῦλον 15, 22. στρατεύεσθαι 3, 14. στρατόπεδον 21, 20. συγκαλύπτειν 12, 2. συγκαθίζειν 22, 55. συγκλείειν 5, 6. συγχαίρειν 1, 58. 13, 6. συκοφαντεῖν 3, 14. 19, 8. συμφωνία 15, 25. συντυχὴ 21, 25. συντυχάνειν 8, 19. τάξις 1, 8. τραῦμα 10, 3. τρυγᾶν 6, 44. τρυφὴ 7, 25. ὑγιαίνειν 5, 37. 7, 10. 15, 27. ὑγρὸς 23, 31. ὑπερήφανος 1, 51. ὑποκρίνεσθαι 20, 20. ὑποτάσσειν 2, 51. 10, 37. ὑποχωρεῖν 5, 16. φάτνη 2, 7. 12, 16. 13, 5. φιλάργυρος 16, 14. φίλημα 7, 45. 22, 28. φόβητρον 21, 62. φόγος 20, 22. 23, 2. φρόνιμος 16, 8. φύειν 8, 6. χορὸς 15, 25. ὠὸν 11, 12.

Ein großer Theil dieser Worte waren bereits in der LXX

zur Anwendung gekommen. Dies erlaubt indes nicht auf unmittelbar Entnahme derselben seitens des dritten Evangelisten aus der LXX zu schließen. Aber auch, wenn man dies ohne Berücksichtigung des Verhältnisses der Sprache der LXX zur κοινή thun wollte, müßte dennoch bei dem Reichtum namentlich der Apostelgeschichte an lexikographischen Eigentümlichkeiten dem dritten Evangelisten ein so großer selbständiger Besitz an classischem Sprachgut zugestanden werden, daß durch dasselbe eine selbständige und hervorragende Bekanntschaft mit der griechischen Schriftsprache seiner Zeit bei diesem neutestamentlichen Autor constatirt würde. In dieser Beziehung durfte der dritte Evangelist sogar dem Apostel Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes voranstehen. Im allgemeinen ist dies dem Evangelisten eigentümliche Sprachgut über alle Theile des Evangeliums gleich vertheilt, wenn es auch in den verschiedenen Theilen nicht in gleichem Grade zu Tage tritt. Wie genau sich auch der Evangelist an die seiner Schrift zu Grunde liegenden Berichte gehalten hat, so wird dennoch durch dies gleichmäßige Auftreten des seine Sprache charakterisirenden classischen Sprachguts das Evangelium als seine durchgängig selbständige Arbeit gekennzeichnet. Es ist daher ein Unrecht, aus dem Vorkommen einzelner Worte von seltener Farbe, wie ὀφρύς 4, 29; εἰς παντελές 13, 11; ἀναχοπεῖν 13, 11 (Joh. 8, 7); ὑπολαμβάνειν (erwiedern) 10, 30 als einem eigentümlichen Sprachgut auf eine besondere schriftliche Quelle für solche Stücke (so Ewald a. a. O., S. 90) zu schließen. Durch dies selbständige Walten über den echtgriechischen Sprachschatz stellt sich der Verfasser des dritten Evangeliums den Profanschriftstellern seiner Zeit am nächsten unter den neutestamentlichen Schriftstellern, weshalb er sich auch in der Sprache nächst dem Hebräerbriefe am meisten mit Josephus und Philo berührt. Eine völlige Verkennung dieser schriftstellerischen Selbständigkeit des Evangelisten ist es ferner, wenn aus der Wiederkehr einer Reihe von Worten in der Vorgeschichte des Evangeliums, die sich auch im Briefe an die Römer Kap. 9—11 finden, auf ein besonders starkes Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Abschnitten des Neuen Testamentes geschlossen wird (der sächs. Anonymus, Holzmann), zumal der Gedankengang und der Gegenstand der Behandlung in beiden ein

ganz verschiedener ist und sich das, was richtig an der Behauptung, auf andere Weise viel natürlicher erklärt. Auf Worte wie *δικαιὸς*, *δικαιοσύνη*, *ἐλεομοσύνη*, *κληθήσεται*, *καιρὸς* hätte um so weniger hingewiesen werden sollen, als dieselben theils allen Schriften des Neuen Testamentes gemein, theils ihre genauere Begriffsbestimmung hier und dort eine ganz verschiedene ist. Der Umstand, daß unter den aufgeführten Wörtern sich gar viele Nachahmungen hebräischer Termini befinden, wie *τὸ ἔλεος* (חסד) *οἶκος Ἰσρ.*, *Ἰακὼβ*, *Ἀβραάμ*, *σπέρμα Ἀβραάμ*, *οἱ πατέρες ἡμῶν*, *διαθήκη*, *τὸ ῥῆμα μου*, welche sich auch bei andern neutestamentlichen Schriftstellern, wie namentlich Jakobus, finden, erklärt sich auf's leichteste aus der für den Evangelisten wie Paulus gleichen Nothwendigkeit, wenn auch bei ganz verschiedenen Anlässen die israelitisch-nationale Anschauung und Denkweise in griechischem Ausdruck wiederzugeben.

Der angezogenen Erscheinung auf lexikographischem Gebiete entspricht eine ähnliche auf dem grammatischen. Durch eine Reihe von Constructionen nähert sich der dritte Evangelist der classischen Syntax. Beispielsweise sollen nur angeführt werden die nähere Bestimmung des Substantivs durch den Genitiv eines anderen zur volleren Darstellung des Begriffs wie in *βάπτισμα μετανοιὰς* 3, 3; *πνεῦμα δαιμονίου καὶ ἀκαθάρτου* 4, 33; *δυνάμις πνεύματος*, *ἡμέρα σαββάτων* 4, 16; *σαββάτου* 13, 14. 16. 14, 5; *βίβλος ψαλμῶν* 20, 42, — der Gebrauch des Accusativs zur Bezeichnung eines sachlichen Objects in nur unmittelbarer Weise behufs Zeit- und Ortsbestimmung 1, 25. 2, 41. 15, 29. 20, 9. 22, 41. Die Anwendung des Artikels zur Einführung ganzer Sätze, namentlich von indirecten Fragesätzen 1, 62. 9, 46. 19, 48. 22, 4. 23. 24, 37; seine reichere und theils echt griechische, theils latinisirende Anwendung des Participiums, das bei ihm zur Verbindung einer Gruppe von Worten dienende *τε — καὶ* 2, 16. 12, 45. 21, 21. 22, 66. 23, 11. Viele dieser gut griechischen Wendungen und Constructionen finden sich nur in einzelnen Fällen, aber auch hier ist es die Manigfaltigkeit derselben, welche die große Bekanntschaft des dritten Evangelisten mit der griechischen Diction seiner Zeit darthut.

Gegen diese Beweisführung könnten mit gutem Scheine die im dritten Evangelium unleugbar häufig vorkommenden hebraisirenden Constructionen angeführt werden. Dahin gehört der ganz unclassische Gebrauch des αὐτὸς für das tonlose „er", wie er schon in der LXX vorliegt (vgl. Thiersch, Vers. Alexandr., p. 98), der auf der einen Seite im Neuen Testament mit Unrecht geleugnet wird (so Winer, Gramm., S. 142), für den auf der anderen Seite zu viel Stellen in Anspruch genommen werden (Buttmann, Neutestamentliche Grammatik, S. 93 ff.). Derselbe findet sich unleugbar 1, 23. 2, 28. 16, 24 und 5, 17. 8, 1. 9, 51. 10, 38. 17, 11 vor, wo das καὶ αὐτὸς hinter der Eingangsformel καὶ ἐγένετο steht und von einem Gegensatze die Rede nicht sein kann; derselbe wird im Evangelium sogar auf den Plural ausgedehnt 2, 50. 9, 36. 13, 4, wenn auch nicht auf das Femininum αὐτὴ oder gar auf das Neutrum αὐτὸ (gegen Buttmann). Es findet sich dessen aber noch mehr, und selbst in der dem dritten Evangelium allein angehörenden Phraseologie ist das hebräische Colorit unverkennbar. Denn ist man auch in der Annahme solcher Hebraismen zu weit gegangen, wie wenn man die Wendungen οὐχ εὕρισκω 5, 19. 19, 6; οὐκ ἔχειν τι ποιεῖν 7, 42. 9, 58. 11, 6. 12, 17. 14, 14 und das ganz sprachgemäße θαυμάζειν ἐπὶ τινὶ 2, 33. 4, 22. 9, 43. 20, 36 dahin zählte (vgl. Zeller z. Apostelgesch.), so liegen doch in οὐ πολὸς für ὀλίγος (vgl. Gesenius, Lehrgebäude, S. 832) 15, 3 u. ö.; ποιεῖν μετὰ τινὸς = עשה עם פ 1, 58. 72. 19, 37; λαλεῖν πρός τινα 1, 19; 24, 44 (דבר אל Gen. 27, 11. Exod. 30, 11. 17, 22); εἰπεῖν πρός τινα 4, 23. 5, 4. 12, 16. 18, 9. 20, 13 neben der gewöhnlichen Construction mit τινὶ ὁμιλεῖν πρός τινα 24, 14 (freilich auch Xen. Mem. 4. 3. 2); λέγειν πρός τινα 8, 25. 9, 13. 10, 2. 16, 1. 7, 24. 11, 53. 24, 10; πληροῦν ἐν τοῖς ὦσιν 4, 21 und εἰς τὰς ἀκοὰς 7, 1; γίνεσθαι εἰς τὰ ὦτα 1, 44; λαλεῖν πρὸς τὸ οὖς 12, 3; τιθέναι τι εἰς τὰ ὦτα 9, 44 (vgl. Gen. 23, 16; Jes. 18, 7) zweifellose Hebraismen vor.

Bei der Beurtheilung dieser Erscheinung muß nun aber zweierlei in Betracht gezogen werden. Einmal nämlich finden sich diese

Digitized by Google

hebraisirenden Sprachbestandtheile gerade am gehäufteſten in dem dem Evangelium eigentümlichen Abſchnitte, wie der Vorgeſchichte, der von der Kritik ſogenannten großen Einſchiebung und der Leidensgeſchichte, immer aber — und dies iſt ein auch für die Quellenkritik nicht genug zu erwägender Umſtand — vermengt und durchſprengt mit den ſicher dem Evangeliſten ſelber beizulegenden gut griechiſchen Sprachbeſtandtheilen. Es kommt dies ſichtlich daher, daß der Evangeliſt beſtrebt iſt, Ton und Farbe der ihm überlieferten Berichte genau wiederzugeben. Das iſt auch der Grund, aus dem der Evangeliſt zur Uebertragung hebräiſcher oder aramäiſcher Wendungen ſich ſolcher griechiſchen Ausdrücke bedient, welche im claſſiſchen Griechiſchen wohl gar nur in der Poeſie vereinzelt vorkommen; ein Umſtand, durch welchen die Grammatiker manigfach darüber in Streit gerathen, ob dieſe oder jene Wendung im dritten Evangelium hebraiſirend iſt oder nicht (vgl. Wiener und A. Buttmann an vielen Stellen). Es muß dieſe Miſchung beider Sprachbeſtandtheile zu einer gewiſſen Einheit im dritten Evangelium ebenſo wie in dem erſten, nicht gleich dem zweiten vornehmlich auf jenes durch das „Wir“ ſich kennzeichnende Tagebuch ſich gründenden, Theile, der Apoſtelgeſchichte als eine beſondere ſchriftſtelleriſche Individualität gewürdigt werden. Daß dieſelbe indeſſen da aufhört, wo die Apoſtelgeſchichte nicht mehr auf aramäiſche oder doch in dem Jargon des griechiſch ſprechenden Theils des jüdiſchen Volkes ſich darbietende Berichte zurückgeht, widerlegt dabei die Annahme, daß der Evangeliſt in den ſtärker hebraiſirenden Abſchnitten einen feierlichen Ton, ein Anlehnen an die Sprache Canaans beabſichtige (ſo Ewald u. Holzmann). Vielmehr führt das Ablaſſen von dem ihm zu Gebote ſtehenden reineren Griechiſch in allen Theilen ſeiner Schriften, in welchen der Verfaſſer auf aramaiſirende Berichte zurückgehen mußte, eine gerechte Beurtheilung mit Nothwendigkeit zu der für die Würdigung ſeines hiſtoriographiſchen Verfahrens von hoher Bedeutung ſeienden Erkenntnis, daß der Evangeliſt in der Wiedergabe der ihm zu Gebote ſtehenden Berichte der Augenzeugen u. ſ. w. ſich bei aller Selbſtändigkeit der Bearbeitung ſo viel als möglich an den Ausdruck ſeiner Quellen hielt und, wenn auch, wie das Durchdringen mit ſeinem Sprachidiom beweiſt, nicht

als ein Copist, so doch als ein Schriftsteller verfuhr, der überall bestrebt ist, das historische Gepräge und den eigentümlichen Hauch der ihm vorliegenden Berichte nicht zu alteriren.

Zum andern aber ist zur richtigen Beurtheilung dieser Mischung bei einem, andern Anzeichen zufolge den nationalgriechischen Historikern und Schriftstellern nicht fernstehenden Autor zu beachten, daß gerade die Syntax jener Zeit durchaus keine strenge Einheit zeigt, vielmehr gerade in der Ungleichheit und Subjectivität ein wesentlicher Zug der κοινὴ erkannt werden muß, so daß jedesmal die Genossen einer Familie unter den Schriftstellern des 1. Säculums ein besonderes Problem bieten, das grammatisch und historisch erforscht sein will (vgl. Bernhardy a. a. O., S. 583). Demnach gab gerade der Individualismus der Schriftsteller seiner Zeit auf grammatischem Gebiete dem Verfasser des dritten Evangeliums, auch wenn er in gewissem Maße ein griechischer Literat war, die Freiheit und den Wink, den in dem Stoff seiner Schrift liegenden Motiven für Anwendung einer hebraisirenden resp. aramaisirenden Diction nachzugeben. Daß der Evangelist dies nur thut, um das eigentümliche historische Gepräge seiner Berichte unvermischt zu erhalten, nicht aber, wo, wie im Prologe und im 2. Theil der Apostelgeschichte, die Veranlassung dazu fehlte, auch geflissentlich die ihm von Haus aus eigentümliche Sprache mit der aus der Hingabe an seine jüdischen Quellen sich ergebenden hebraisirenden Diction vertauscht, läßt denselben als einen lauteren, allem Gemachten und Tendenziösen fremden Historiographen erscheinen. —

Dies wird sich uns nun noch weiter bestätigen, wenn wir, wie es zur Feststellung des untersuchten Verfahrens des dritten Evangelisten nothwendig ist, die Lehranschauung desselben, durch welche der Grundgedanke des Evangeliums und dessen Gliederung immerhin bedingt sein muß, und ihren Einfluß auf die Benutzung und Verwerthung des Stoffes, der ihm vorlag, untersuchen.

So unbegründet uns zwar die Voraussetzung erscheint, als müsse jede neutestamentliche Schrift der Ausdruck eines selbständigen und ausgeprägten Lehrbegriffs sein, so ist dennoch die Annahme unabweisbar, daß ein jeder in einer Weise, wie der dritte Evangelist literarisch auftretende Christ eine bestimmte Lehranschauung

hatte und diese, auch wenn er dieselbe nicht geradezu zu entwickeln bestrebt war, in seinen Schriften hervortrete. Es muß dies indessen um so mehr der Fall sein, wenn der Schriftsteller die Feder ergreift *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφαλείαν* (1, 4). Einem solchen Schriftsteller darf nicht zugemuthet werden, daß die dogmatische Etiquette nur obenauf klebe und er eben nur compilatorisch seine Quellen reproducirend Geschichte geben wolle (so Holzmann). Freilich werden wir uns auch hüten müssen, bei dem durchaus nicht von vornherein feststellbaren Bestande seiner Quellen gleich aus dem Mehr oder Weniger des aufgenommenen geschichtlichen Materials die Lehrtendenz ermitteln zu wollen (gegen Baur u. a.). Wenn man richtig erkennt, daß die ganze Frage nach den Quellen des dritten Evangelisten sich gar nicht beantworten läßt ohne die Hauptfrage nach dem Geiste, welcher den überkommenen Stoff benutzen und ändern hieß (so Hilgenfeld, Einl., S. 553), so heißt es doch die Beantwortung zweier selbständiger Fragen nur wissenschaftlich verzwicken, und beide nach der vorgefaßten Construction der neutestamentlichen Litteratur verwinkuliren, wenn man die Antwort auf beide nur behufs einer Analyse des Evangeliums und seiner Vergleichung mit den beiden ersten Evangelien zu finden strebt (so Hilgenfeld). Das bei solcher Untersuchung aus allerlei Weglassungen und Zusätzen hergenommene Argument (vgl. auch bei Strauß, L. J. f. V., S. 122 und Weiß, Neutest. Theologie, 1. Aufl., S. 637 ff.) hat um so weniger zu bedeuten, als in keinem Falle die bestimmt bekundete Absicht der Weglassung constatirt werden kann. Bei der hypothetischen Natur aller Annahmen über den Bestand der dem dritten Evangelisten vorliegenden Quellen haftet den aus angeblichen Weglassungen gezogenen Schlüssen über deren Absicht stets etwas von einem circulus vitiosus an. Es zeigt sich dies schon daran, daß neuerdings auch solche Kritiker, welche das dritte Evangelium dem Gebiet des Paulinismus um ihrer Gesamtauffassung der unchristlichen Entwickelung willen zuweisen müssen, hernach zu der Annahme eines gemäßigten oder conciliatorischen Paulinismus als Inspirator des dritten Evangeliums gelangen (so Pfleiderer, Paulinismus, S. 497 ff.; Hilgenfeld, Einl., S. 571 f.).

Der dritte Evangelist verspricht im Proömium den vorhandenen ihm zugänglichen Geschichtsstoff in ebenso umfassender als sorgfältiger Weise wiederzugeben. Da nun dieses Vorhaben unleugbar im Evangelium durchgeführt ist (vgl. Grimm, Jahrbb. f. deutsche Theologie, Bd. XVI, S. 70 und Pfleiderer a. a. O.) und die Einzeluntersuchung bei vielen Abschnitten wie bei der Bergpredigt Kap. 6 und der eschatologischen Rede Kap. 21 darauf führt, daß die eigentümliche Fassung vieler Perikopen nicht sowol dem Evangelisten als dessen Gewährsmännern zuzuschreiben ist und durch ihre Eigentümlichkeit dem Evangelisten selbst die Art und den Ort der Verwendung bei der Absicht, in welcher er die evangelischen Vorgänge niederschrieb, an die Hand gab, so wird das Material, aus welchem die Lehranschauung des Evangelisten zu constatiren, ein viel geringeres. Es erscheint uns z. B. als ein Unrecht: daraus, daß Aussprüche wie Matth. 7, 6. 10, 5. 6. 15, 24. 22, 14 im Evangelium fehlen, den Schluß zu ziehen, das sei geschehen, weil sie im particularistischen Sinne misdeutet werden können (so Weiß a. a. O., S. 637), weil dabei übersehen ist, daß sie zum Theil größeren ausgelassenen Partien angehören, deren Vorhandensein in den dem dritten Evangelisten vorliegenden Quellen mindestens unerweisbar, nach dem ganzen Habitus der von ihm gebrachten Relation uns höchst unwahrscheinlich geworden ist. Da auch die Apostelgeschichte uns nicht von vornherein mitbeabsichtigt erscheint, sich also nur später an das Evangelium anlehnte, können wir auch nur in sehr secundärer Weise deren Material mitheranziehen; das gegentheilige Verfahren hat neuerdings auch zu Resultaten geführt (Scholten, Het paulinisch Evangelie, Leiden 1870), welche von der Nachfolge auf diesem Wege zurückzuschrecken geeignet sind. Die dem Evangelisten eignende Lehranschauung läßt sich deshalb nur aus den einzelnen von ihm eingestreuten Bemerkungen und den hervortretenden Fugen seiner Darstellung entnehmen.

Bei der Erhebung der Lehranschauung eines Evangelisten ist das Wichtigste die Feststellung seiner Christologie; was er sonst noch an eigentümlichem Lehrstoffe hat, hat nicht sowol selbständige Bedeutung, sondern kann nur durch den Einklang, in welcher es

mit der Darlegung jener steht, dieser zur weiteren Begründung dienen (vgl. Baur a. O., S. 298).

Als charakteristische Eigentümlichkeit ist vielfach (vgl. Oosterzee, Das Evangelium des Lukas, im Bibelwerk, Bd. III [2. Aufl.], S. 3; Dorner, Jesu sündlose Vollkommenheit, 1862, S. 26) die echt menschliche Erscheinungsweise hingestellt, deren Züge in diesem Evangelium, wenn auch nicht geflissentlich hervorgehoben, so doch der Vergessenheit entrissen werden zu sollen scheinen. Und in der That, im dritten Evangelium wird wiederholt des Gebetslebens Jesu gedacht, indem es Jesum nicht nur für andere betend zeigt (22, 32. 23, 34. 46), sondern es wird auch ausdrücklich berichtet, daß Jesus sich ohne besondere Veranlassung zum Gebet zurückgezogen und in demselben Tage und Nächte zugebracht habe (3, 21. 4, 42. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28 f. 11, 1). Zu der Zeichnung dieser menschlichen Erscheinungsweise gehören ferner die Bemerkungen der Vorgeschichte, daß das Jesuskind zunehme an Weisheit und Alter (2, 40. 52), die Erwähnung des in Gethsemane hervorbrechenden Blutschweißes (22, 44) und die Urgirung der Leiblichkeit Jesu auch nach der Auferstehung (24, 39. 41 f.) [1]). Die

---

[1]) In der Darstellung der Leiblichkeit der Auferstandenen ist dabei eine über die älteste Form der Ueberlieferung hinausgehende Neigung, das Wunderbare im Leben Jesu als sinnfällig zu fassen, gefunden (Weiß a. a. O., S. 641—644). Allein die Stützen der Behauptung sind höchst hinfällig und werden hier nur besprochen, weil im Falle ihrer Begründung auf den dritten Evangelisten als Historiographen ein seltsames Licht fiel. Die eine ist nämlich der angebliche Widerspruch zwischen der Apostelgesch. 1 hervortretenden Ansicht des Evangelisten im Evangelium Kap. 24 benutzten Quelle über die Himmelfahrt. Die Abweichung von der ursprünglichen Angabe der Ueberlieferung über eine unmittelbar auf das Todesleiden erfolgte Erhöhung zur Herrlichkeit (Matth. 28, 17, 18. Luk. 24, 26) soll sich nämlich als eine Folge der Annahme von einer irdischen Materialität des Auferstehungsleibes (24, 39) kennzeichnen. Allein diese Anschauung wurzelt lediglich in dem Verzicht darauf, den Gesichtspunkt des Evangelisten bei seinem doppelten Berichte über die Himmelfahrt aus dem Zusammenhange seiner beiden Schriften zu ermitteln, — und hat ihre Widerlegung schon an dem Umstande, daß der Schreiber von 1, 1—4, auf welches derselbe Apostelgesch. 1, 1 durch die Bezeichnung des Evangeliums als *πρῶτος λόγος* ausdrücklich zurückweist und deshalb in

Schilderung der vollen Menschlichkeit Jesu vollendet sich im dritten Evangelium darin, daß es uns Jesum auch nach seinen äußeren Verhältnissen abhängig zeigt, sowol durch die Darlegung der ärmlichen Zustände seiner Geburt, wie durch den in seine Gesamtdarstellung hineinpassenden Bericht über die Personen, deren Wohlthätig-

---

1, 1—14 einen, nicht sowol jenem, als vielmehr der Vorgeschichte des Evangeliums zu vergleichenden Abschnitt geben will, kein Chronist sein kann, welcher solchen Unterschied der Darstellung nicht merkt oder nicht auszugleichen im Stande wäre. Während im Evangelium es nur darauf ankam, den durch Leiden zur Herrlichkeit Gegangenen sich durch die Himmelfahrt als den hinfort segnend Waltenden bekunden zu lassen (vgl. Stud. u. Krit. 1876, S. 290), mußte in der Apostelgeschichte die sinnfällige Erhebung zum Himmel 1, 9 darum hervorgehoben werden, weil die Art, wie sie diese gesehen hatten, als die Art seiner Wiederkunft ihnen und in dieser das Merkmal des Endes der Zeit durch die Engel angegeben worden war, (Kap. 1, 11), während der Jesu Jünger in Kraft des auf sie kommen sollenden heiligen Geistes seine Zeugen sein sollten bis an die Enden der Erde, wie Jesus sie im Gegensatz zu ihrer Erwartung V. 6 angewiesen hatte. Auch ist kaum anzunehmen, daß ein Schriftsteller wie der dritte Evangelist den Widerspruch zwischen seinen beiden Berichten ein und desselben Factums nicht erkannt haben und nicht auszugleichen im Stande gewesen sein sollte, zumal die der in der Apostelgeschichte gegebenen Darstellung zu Grunde liegende Auffassung von der irdischen Materialität der Leiblichkeit des Auferstandenen sich ja im Ev. 24, 39 in dem *σάρκα καὶ ὀστέα ἔχει* auch finden soll. Bei dieser Sachlage wird das *διέστη ἀπ' αὐτῶν* 24, 51, auch wenn um des Sinaiticus willen das sich in A B C L. übereinstimmend findende *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* gestrichen werden müßte, nach dem späteren ausführlicheren Bericht gedeutet werden müssen, und sein Verschwinden bei dieser letzten Erscheinung nicht einfach den sonstigen Erscheinungen des Auferstandenen gleichzuachten sein. Am übelsten für die bestrittene Ansicht ist's ferner aber, daß gerade in dem angeblichen Urevangelium Mark. 16, 7 (vgl. Weiß, Markusevangelium, S. 508—510) und seinem: *εἴπατε — ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλ.* von vornherein nicht allein ein längerer Zeitraum des Aufenthalts des Auferstandenen auf Erden wie in der Apostelgeschichte statuirt, sondern auch sein Gebaren während der Zeit dem der Jünger ohne Umschweif (*προάγει ὑμᾶς*) gleichgestellt wird, daß aus den Ausdrücken des dritten Evangeliums nur mit Zwang die Anschauung von einer gröberen Leiblichkeit des Auferstandenen hergeleitet werden kann. Dann aber fallen mit dieser Grundlage auch alle anderen auf sie erst aufgebauten Beweise für diese Auffassung.

keit Jesu Unterhalt gewährte (8, 1—3; vgl. 23, 49. 55). Dahin gehört endlich auch, daß im dritten Evangelium erwähnt wird (4, 13): *ὁ διάβολος ἀπέλθη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ* und Jesus damit als fort und fort von Versuchungen umgeben dargestellt wird.

Die Frage ist aber die, ob die Beibringung dieser Angaben eine Folge der dem Evangelisten vorliegenden Berichte oder seiner Intention ist und deshalb an der Grenze der Fiction steht. Es wird nun niemand behaupten können, daß der dritte Evangelist diese Angaben geflissentlich geltend macht. Denn es treten dieselben allzumal in einem weiteren Zusammenhange auf, hinter dem sie selbst zurücktreten, oder in dem es sichtlich dem Evangelisten auf dieselben weniger ankommt (vgl. meine Analyse zu Kap. 8, 1—3 a. a. O., S. 279). Auch dürfte die Beobachtung und Hervorhebung des Gebetslebens, wie des Hegesippus' Bericht bei Eusebius (Kirchengeschichte II, 23) über Jakobus wahrscheinlich macht, doch vor allem den judenchristlichen Quellen zuzurechnen sein. Mag man daher auch für die Mittheilung und Aufhebung dieser Züge, welche der Erscheinung Jesu *ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς* Röm. 8, 3 geschichtlich noch weiter verbürgen, dankbar sein, die Eigentümlichkeit seiner Christologie bilden sie, zum mindesten allein, nicht.

Ihr hervortretender Grundzug ist vielmehr, wenn auch unter Misdeutungen in der Angabe hervorgehoben: „Der heilige Geist ist das der Persönlichkeit constituirende Princip; alles, was den Messias auf eigentümliche Weise auszeichnet und ihn zu dem befähigt, was er ist, hat er am heiligen Geiste; derselbe Geist, welcher die Propheten des alten Bundes inspirirte, wirkt auch in ihm, wenn auch auf absolute Weise; er ist ihm, wie es Joh. 3, 31 heißt, *οὐκ ἐκ μέτρου* gegeben" (so Baur, Neutest. Theol., S. 299). Daß nun für des Evangelisten Anschauung wirklich die Fülle des in Christo seienden Geistes das Wesentliche und Auszeichnende seiner Persönlichkeit ist, wird anerkannt werden müssen, sobald die dem Evangelisten selber zweifellos angehörende Bezeichnung *πλήρης πνεύματος ἁγίου* 4, 1; die Angabe 4, 1. 14. 36 (vgl. das *διὰ πνεύματος ἁγίου* Apostelgesch. 1, 2), die häufig wiederkehrende Bemerkung: Jesu Reden und Handeln sei *ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει* erfolgt, welche Formel nach Vergleichung von 4, 33 mit

Mark. 1, 13 den Vollbesitz der ἐξουσία bezeichnen muß, oder daß eine Kraft der Heilung von ihm ausging (6, 13. 8, 46), an welcher Stelle die Mittheilung der eigenen Erklärung Jesu durch den Evangelisten im Unterschiede von Matthäus und Markus bedeutsam ist, und der hervorgehobene Umstand, daß Jesus sogar solche ἐξουσία und δυνάμις anderen mittheilen kann (9, 1), die verdiente Beachtung findet. Irrig aber ist es, unter dem Jesu erfüllenden Geist die dritte trinitarische Person zu verstehen (so Baur). Denn der Evangelist führt an entscheidenden Stellen wie 3, 21 diesen im Unterschiede von dem schlichten πνεῦμα ἅγιον als Bezeichnung des göttlichen Wesens insgemein als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ein und unterscheidet ihn selbst Apostelgesch. 2, 4 von der den Jüngern immanenten Geistesgabe als τὸ πνεῦμα (vgl. meine Schrift: Christus der Menschen- und Gottessohn, S. 222). Die Beachtung des Artikels wird in allen den Fällen zur Pflicht, in welchen, wie bei dem auf Gott angewandten Begriff πνεῦμα, ein Verschiedenes damit bezeichnet werden kann, was in der Schrift bei ihrem feststehenden Gottesbegriff nicht zulässig ist, weshalb denn auch υἱὸς τ. θ. in υἱὸς θεοῦ unterschiedlos gebraucht werden kann (gegen Steinmeyer, Die Geschichte der Geburt des Herrn, S. 51 Anm.). Die Stelle 11, 20, in welcher für das Matth. 12, 28 stehende ἐν πνεύματι θεοῦ ein ἐν δακτύλῳ θεοῦ gesetzt ist, und welche deutlich zeigt, daß das πνεῦμα θεοῦ zugleich als die Wirkungsmacht Gottes angesehen wird, zeigt auch den Grund, aus welchem die δύναμις als der Wechselbegriff des πνεῦμα beim Evangelisten Kap. 1, 35. 5, 17. Apostelgesch. 4, 38. 68 erscheint (vgl. Weiß a. a. O., S. 654, Anm. 10). Völlig fehl würde indes gehen, wer durch beide Begriffe nur eine göttliche Kraft bezeichnen lassen wollte, denn es dient dem Evangelisten beides vielmehr zur eigensten Bezeichnung des göttlichen Wesens (vgl. Röm. 1, 20); ebenso betreffs Jesu (4, 14. 21, 27. Apstg. 10, 38; vgl. auch Evang. 5, 17. 6, 19. 8, 46) wie des Vaters (22, 69 f.) und des heiligen Geistes (24, 49. Apstg. 1, 18). Daraus endlich, daß dafür einmal (9, 44) ἡ μεγαλειότης τοῦ θεοῦ, welcher Ausdruck nicht mit Unrecht für eines mit θειότης erklärt ist (Theophylakt zu Röm. 1, 20) und die beiden Begriffe πνεῦμα und δυνά-

μις zur Herstellung einer möglichst vollkommenen Bezeichnung des göttlichen Wesens, das über Maria kommen sollte, gewählt sind, erhellt dasselbe noch mehr. Was zunächst bei der Behauptung, das Uebermenschliche in Jesu sei der Art in dem Neuen Testament bezeichnet, befremdlich erscheint, verschwindet, sobald erwogen wird, daß im Alten Testament Gottes Wesen in vielen Stellen durch רוח bezeichnet wird, und daß es überhaupt die Art aller biblischen Schriftsteller ist, geschichtliche Erscheinungen nur ganz so darzustellen, wie sie sich zunächst der menschlichen Wahrnehmungen darstellen, ohne die Reflexion über das hinter der Erscheinung liegende eigentliche Sein in ihrer Darstellung geflissentlich zum Ausdruck zu bringen. Es ist dafür bedeutsam, daß grade der Mystiker unter den neutestamentlichen Schriftstellern, der Apostel Johannes, diese Art der Darstellung als die von den neutestamentlichen Zeugen principiell geübte herstellt (1 Joh. 1, 1) und damit sogar seine tiefe und eingehende Erkenntnis nur als den Eindruck der Erscheinung auf sein zur Mystik angelegtes Innere begreifen lehrt.

Dabei ist's keineswegs die Anschauung des Evangelisten, daß dies πνεῦμα erst beim Acte der Taufe Jesu zu Theil geworden. Es ergibt sich dies aus dem doppelten Umstande, daß der Ausdruck in einem aus der aramäischen Ueberlieferung stammenden Abschnitte 1, 35 ganz mit der Terminologie des Evangeliums zusammenstimmt und deshalb sicherlich vom Evangelisten selber geprägt ist, und daß in dem Bericht über die Taufe das so Vielen anstößige σωματικῷ εἴδει 3, 22 doch zum mindesten das Bestreben kundthut, den sich mit Jesu herablassenden heiligen Geist als ein von dem Getauften zu unterscheidendes Wesen scharf zu markiren. Darüber, daß Apg. 10, 38 nur mit Zwang für eine andere Auffassung geltend gemacht werden kann, vgl. meine Schrift Christus u. s. w., S. 121 f.).

Ganz mit Unrecht würde man ferner dem Evangelisten um dieser behufs getreuer Zeichnung des geschichtlichen Eindrucks, den Jesus auf seine Umgebung machte, gewählten Bezeichnung des Außerordentlichen in Jesu willen die Meinung beimessen, daß er Jesus darum, weil er ihn nur als Träger des heiligen Geistes zeichne, keine übermenschliche Persönlichkeit beimesse (gegen Kahnis,

Lehre v. h. Geiſte, S. 38; Baur a. a. O., S. 305). Schon oben iſt darauf hingewieſen, wie nachweislich Ausdrücke wie *πνεῦμα* und *δύναμις* (רוח Gen. 31, 29. Sprüchw. 3, 27. Micha 2, 1. Gen. 28, 32. Neh. 5, 5 u. Jeſ. 31, 3), wie im Alten Teſtamente, ſo auch insbeſondere dem Evangeliſten Bezeichnungen des göttlichen Weſens ſind. Daß dies nun auch der Sinn ihrer Anwendung auf Jeſum, bekundet der Evangeliſt dadurch, daß er vom Taufvorgange faſt allein das auf Jeſu Gebet als Antwort erfolgende *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα* neben dem Herabkommen des heiligen Geiſtes berichtet (3, 22) und damit ausdrücklich, namentlich im Gegenſatze zu der V. 23 ausgeſprochenen Verneinung einer weit verbreiteten Meinung (vgl. Hofmann, Zeitſchrift für Proteſtantismus 1870, Bd. LXX, S. 344), bekundet, wer für ihn der iſt, deſſen äußerlich wahrnehmbare Entfaltung von jener wunderbaren Empfängnis an bis dahin er berichtet hat. Dazu kommt, daß dem Evangeliſten für die Auffaſſung von Jeſu Perſon, deſſen davidiſche Abkunft, wiewol er ſie durch Luk. 1, 35 ausdrücklich mitbezeugt (gegen Hofmann, Schriftbew., Bd. II, S. 111), ihm von keinem Gewicht iſt, hingegen das ſelbſt über das Verſtändnis der Mutter damals hinausgehende Selbſtzeugnis des Zwölfjährigen (2, 49) ſichtlich ihm von höchſter Wichtigkeit iſt. Denn es iſt unnatürlich, den Knaben von einem amtlichen Verhältniſſe, oder auch nur von einer ſittlichen Weſensgemeinſchaft, in welcher er mit Gott ſtehe, reden zu laſſen; der Knabe kann damit nur ein unmittelbares Bewußtſein ſeines Unterſchiedes von den anderen Menſchen und ſeine Weſensgemeinſchaft mit Gott ausſprechen.

Daß aber die Chriſtologie des dritten Evangeliſten zu mehr jüdiſchen Meſſiasvorſtellungen in einem ſcharfen Gegenſatz ſteht, erhellt daraus, daß er, wo er im eigenen Namen redet, die Bezeichnung *Χριστὸς*, welche ihrem ſachlichen Werth nach ſo gut zu ſeiner Zeichnung der Perſon Jeſu paßte, niemals anwendet. Dies kann nur in der Abſicht geſchehen, jede durch dieſen Namen an Jeſu Perſon geknüpfte irdiſch-theokratiſche Hoffnung abzuweiſen. Um ſo häufiger bedient er ſich der Bezeichnung Jeſu als *κύριος* (5, 6. 7, 13 (31). 9, 54. 57. 61. 10, 1. 17. 40. 11, 1. 39. 12, 42.

13, 8. 15, 23. 17, 5. 6. 37. 18, 6. 19, 8. 21, 31. 33. 38. 49. 61. 23, 42. 24, 34. Er fügt diese Bezeichnung sogar an den beiden Stellen hinzu, an welchen er sich durch seine Quellen bewogen sieht, Jesum als *Χριστὸν* zu bezeichnen (2, 11. 36), um demselben nur ja die rechte Rangstufe beizulegen. Dies Verfahren in der Vorgeschichte ist um so charakteristischer, weil in derselben in getreuer Wiedergabe der Quellen Gott selber stetig als *κύριος* bezeichnet wird. Beachtenswerth ist auch noch, daß, während die auf das Erfülltsein mit dem Geiste Gottes deutenden Bezeichnungen und Winke in dem durch den programmartig aufgestellten Abschnitt 4, 16 f. beginnenden Theile vorherrschen, die Bezeichnung als *κύριος* vornehmlich von 9, 46 an vorherrscht. Es kann dies auf die Quellen schon darum nicht zurückgeführt werden, weil der Gebrauch des *κύριος* in dem letzten, wieder mit dem ersten und zweiten Evangelium mehr parallelgehenden Theile von 17, 30 in gleichem Maße fortgeht. Diese Zurückführung ist aber um so unzuläßiger, als der häufigere Gebrauch des *κύριος* von 9, 46 an den Grundgedanken der beiden sich bei diesem Verse scheidenden Haupttheile, wie sie uns die Analyse ergab, und den Gliedern ihres in 1, 35 aufgefundenen Grundrisses (vgl. Stud. u. Krit. 1876, S. 280 f., bes. S. 290 f.) entspricht. Denn während Jesus im ersten Theile als der gezeichnet wird, welcher um der sich stets neu erweisenden Fülle des heiligen Geistes willen groß und ein Sohn des Höchsten genannt wird, folgt in den späteren Theilen des Evangeliums die Zeichnung des Wesens des von ihm aufzurichtenden Reiches und seines Königtums (1, 35: *βασιλεῦσει*) und deren Behauptung auch unter Juden.

Daß nun diese seine Lehranschauung von Jesu ihm durch die Begebenheiten und die Reden Jesu selber an die Hand gegeben, macht der Evangelist dabei durch seine Darstellung selber bemerklich. Während er in der Vorgeschichte die Reden und Gesänge derer, die auf die Erlösung warten, bringt und diese in jenen eine noch ganz und gar theokratische Messiasvorstellung aussprechen, stellt er seiner Schilderung des Auftretens Jesu jenen Bericht von dem späteren Auftreten Jesu in Nazareth neben der Versuchungsgeschichte voran und behandelt in demselben die Anwendung des Wortes Je-

ſaja's vom Knechte Gottes auf ſich: *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ κτλ.* (Jeſ. 61, 1) als Hauptmoment des Vorganges, während er ſonſt nur äußerſt ſelten Citate aus dem Alten Teſtamente beibringt. Ebenſo bringt der Evangeliſt den Ausſpruch Jeſu 8, 46 allein bei, an welchem der Herr von der ihm beiwohnenden *δύναμις* im Einklange mit der Ankündigung des Engels redet.

Dieſe Lehranſchauung erſcheint ebenſowol als eine in der urapoſtoliſch wurzelnden, wie ſie für den Paulinismus des Evangeliſten zeugt. Die erſten Reden der Apoſtel beweiſen, daß gerade die Auffaſſung Jeſu als des mit dem Geiſt ohne Maß Geſalbten, wie ſie im Alten Teſtamente vorbereitet iſt, den erſten Chriſten erfahrungsmäßig am nächſten lag, weshalb davon ſich Spuren auch in allen Evangelien finden (vgl. Weiß a. a. O., § 42 d.). Daß aber gerade Jeſu meſſianiſches Königtum und ſein *κυριότης*, ſeine Gottesſohnſchaft durch jene Einwohnung des *πνεῦμα ἅγιον* erwieſen wird, bezeugt, daß der Evangeliſt durch Paulus zu ſeiner Lehranſchauung geführt iſt. Paulus bezeichnet das Weſen Chriſti ſeinem höheren Princip nach als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (vgl. Schmid, Bibl. Theol. d. N. T., 3. Aufl., S. 583), und wie der dritte Evangeliſt das Chriſtum erfüllende *πνεῦμα* durchweg und gefliſſentlich als heiliges charakteriſirt, iſt dem Paulus das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* der eigentliche Materialgrund der Gottesſohnſchaft Jeſu (vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 127). Und wie der Evangeliſt zum geſchichtlichen Erweiſe dieſer Gottesſohnſchaft auf die übernatürliche Empfängnis zurückgeht, ſo iſt es dem Paulus durch ſeinen Ideenkreis, betreffend die *σάρξ ἁμάρτιας*, geboten, den ſündloſen Chriſtus immer *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς* erſchienen ſein zu laſſen (vgl. Pfleiderer a. a. O., S. 136). Hier würde es zu weit abführen, aus dieſem geſchichtlichen Verfahren eines Pauliners Schlüſſe auf die Geneſis des pauliniſchen Lehrbegriffs zu ziehen und deren Spuren im letzteren weiter nachzugehen.

Dieſer Lehranſchauung von Chriſto entſpricht ganz die Zeichnung der Reichsgenoſſen und Jünger Jeſu im dritten Evangelium. Charakteriſtiſch iſt es in dieſer Beziehung ſchon, daß in der Vorgeſchichte die dort auftretenden Perſonen zwar ganz als alttesta-

mentlich gesetzlich Fromme erscheinen, bei allen Hauptmomenten ihres Hervortretens indes auf ihr Regiertwerden und ihre Leitung durch den Geist Gottes hingewiesen wird (1, 15. 41. 67. 2, 25. 36 *προφῆτις*) und so schon der Kreis derer, in deren Mitte Jesus geboren ward, als ein solcher erwiesen wird, welcher sich vom Geiste Gottes leiten läßt. Dem entsprechend zeigt die Darstellung des Evangelisten durchweg, daß ihm der Besitz des Geistes Gottes das wesentlichste Moment wahrer Jüngerschaft ist. In dieser Beziehung muß auf die Aufnahme der Frage Jesu: *οἵου πνεύματος ἐστε* (9, 55), auf die Bezeichnung des kraft der Gebetserhörung zugesagten *ἀγαθοῦ* (Matth. 7, 17) als *πνεῦμα ἅγιον* (11, 13), auf die Forderung Jesu an seine Jünger im Gegensatze zu dem gemachten, heuchlerischen Wesen der Pharisäer, sich allein vom heiligen Geiste unterweisen und führen zu lassen (12, 1—12) und auf die Hervorhebung des den Gedanken der pharisäischen Strafrede Matth. 23 zusammenfassenden und kurz aussprechenden Wortes 11, 40: *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν* in einem jener entsprechenden Abschnitte, und endlich auf den in der Apostelgeschichte wiederholten Befehl Jesu, daß seine Jünger nicht früher ihr Zeugenamt antreten sollten, als bis sie angethan mit der Kraft aus der Höhe 24, 49 hingewiesen werden. Allerdings wird im Evangelium nicht geltend gemacht, daß der Geist Gottes das Princip des neuen sittlichen Lebens ist; nach den angeführten Stellen wird es aber dennoch ein ungerechter Vorwurf erscheinen, wenn behauptet ist: der Evangelist habe einen paulinischen Gedanken nicht gefaßt (so Weiß a. a. O., S. 655). Wer dazu den Gegensatz beachtet, in welchen der dritte Evangelist von 11, 37 an mehrere Kapitel hindurch die als Sauerteig 12, 11 bezeichnete pharisäische Sinnesweise und die von seinen Jüngern empfohlene und geheißene Sinnesart zu stellen bemüht ist, wird anerkennen müssen, wie dieser Evangelist wohl erkannt hat, daß Jesus den Geist Gottes als das innere Lebensprincip seiner Reichsgenossen gefordert hat.

In weiterer Harmonie mit dieser Zeichnung der Jüngerschaft Jesu steht, daß im dritten Evangelium das Reich des als *κύριος* bezeichneten Jesus durchweg als *βασιλεία τοῦ θεοῦ* benannt

wird, und daß in Bezug auf dieses lediglich solche Vorgänge und Aeußerungen Jesu mitgetheilt werden, welche den geistlichen Charakter desselben bestätigen. Weil dem Evangelisten bei seinen Mittheilungen der Gesichtspunkt, im Reiche Christi die Vollendung der alttestamentlichen Theokratie aufzuzeigen, ganz und gar fern liegt, ist seine Gruppirung der über das Reich Gottes handelnden Mittheilungen eine ganz andere als im ersten Evangelium. So benutzt der dritte Evangelist das Gleichnis vom vielerlei Acker Kap. 8, 4—18 nicht zum Bilde für das Verhältnis des Himmelreichs zur Menschenwelt und seiner Einwirkung auf diese, sondern nur zum Zeugnis für die von Jesu selbst erkannte und bemerklich gemachte Abwendung der verschiedensten Klassen des Volkes Israel von ihm und wählt aus den übrigen Gleichnissen, welche sich Matth. 13 finden, nur zwei aus, welche die Extensivität und Intensivität der geistigen Macht seines Reiches zur Anschauung bringen, um die Schilderung des von Jesu gemeinten und erstrebten Reiches einzuleiten (13, 18—22). Daneben ist auf das Gewicht zu achten, welches der Evangelist auf den an sich so unscheinbaren Ausspruch Jesu über das unscheinbare Kommen des Reiches Gottes in dem *οὐ μετὰ παρατηρήσεως* Kap. 17, 11 legt, wie auch darauf, daß der Evangelist neben der Betonung des ökumenischen Charakters des Reiches Jesu dennoch zugleich hervorhebt, daß nur wenige werden gerettet werden (13, 23—44), wie er denn auch in dem den über das Königtum Jesu und das Reich Gottes handelnden Theil bedeutsam abschließenden 17. Kapitel es bemerklich macht, daß dies Reich an Jesu Person und an die, welche an ihn glauben, geknüpft ist, sich aber bis zur Offenbarung in Herrlichkeit äußerlich weder hier noch da werde nachweisen lassen.

Aus dieser Grundanschauung des Evangelisten erklärt sich von selbst die Aufnahme einer Reihe solcher Erzählungen, in welchen der Werth der inneren Gesinnung heraustritt, wie das Gespräch bei der Salbung im Hause des Pharisäers Simon, die Geschichte von der Martha und Maria, vom dankbaren Samariter und vom Zöllner Zachäus und die dem dritten Evangelisten eigentümlichen Parabeln vom barmherzigen Samariter, vom verlornen Sohn, vom ungerechten Haushalter, vom reichen Manne und dem bußfertigen

Zöllner. Dazu würde freilich eine von vielen behauptete asketische Betrachtung des Reichtums und der Armut (vgl. Weiß a. a. O., §. 192 d) wenig stimmen. Allein nach Mark. 10, 24 (vgl. Weiß, Markusevangelium z. d. St.) ist die Beurtheilung der Reichen, soweit sie in 6, 20. 21. 24. 25 dem Buchstaben nach liegt und die Auffassung des Reichtums in seiner bei den Menschen gewöhnlichen Benutzungsweise als *μαμωνᾶ ἀδικίας* (16, 9. 11) für eine in Jesu Worten und Sinne begründete anzuerkennen. Nun aber hat der dritte Evangelist unverkennbar die Relation der Bergpredigt, welche ihrer ganzen Haltung nach, wie schon öfter hervorgehoben, auf dem Verfasser des Jakobusbriefes gleichgesonnene Referenten zurückgeführt werden zu müssen scheint, ganz getreu, wie sie ihm überliefert, aufgenommen, so daß die Fassung der einzelnen Aussprüche ihm nicht anzurechnen. Er hat ferner einer einseitigen Anwendung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter 16, 1—9 durch Hinzufügung der VV. 10—13 ebenso gewehrt, wie er zum rechten Verständnis der Bezeichnung des Besitzes als *μαμωνᾶ ἀδικίας* durch sie anleitet. Dies tritt noch mehr hervor, indem er die als *φιλάργυροι* hier ausdrücklich bezeichneten Pharisäer als die benennt, welche an allen solchen Reden Anstoß nehmen (V. 14), und durch die folgenden Aeußerungen Jesu diesen zeigen läßt, wie jedes Trachten nach dem *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν* — dem Sinne nach dasselbe mit *τὰ ἀγαθὰ ἀυτῶν ἐν τῇ ζωῇ* V. 25 — und das Leben nach eigener Willkür, die V. 18 in der einen, durch das Gleichnis vom reichen Manne in der anderen Weise V. 19—31 geschildert wird, untreu gegen Gott und sein Gesetz handelt. Der Schluß dieses Gleichnisses klingt in solcher Weise gerade mit dem V. 17 zusammen, daß selbst bei der zulässigen Annahme: das Gleichnis sei erst vom Evangelisten den Worten Jesu V. 14—18 angefügt, die Auffassung desselben durch jenen nicht zweifelhaft sein kann. Selbst also wenn, was zu bestreiten, die erste Hälfte des Gleichnisses eine einseitige Ausprägung erhalten, welche durch die zweite ausdrücklich widerlegt würde (so Weiß a. a. O., S. 634), dürfte jene Einseitigkeit nicht dem Evangelisten aufgebürdet werden. Ebenso wenig beweisen weder die aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen 12, 33 und 11, 41,

da sie an ihrer Stelle ganz des auf sie gelegten Nachdrucks entbehren, noch das durch die VV. 10—13, wie durch das gelobte Verfahren des Zachäus 19, 8 gegen solches Misverständnis geschützte Gleichnis vom ungerechten Haushalter, daß der Evangelist in der Wohlthätigkeit die Bedingung einer höheren Vollkommenheit und die Erwerbung eines himmlischen Lohnes erkannte (gegen Weiß).

Der Evangelist zeigt zwar ausführlich, wie es nach Jesu Worten darauf ankomme, die rechte innere Gesinnung zu haben; auf die weitere Darlegung desselben nach der Seite der *πίστις* und *ἀγαπή*, deren im paulinischen Sinne des Wortes im Evangelium gar nicht gedacht wird, geht er indes nicht ein. Aus diesem Grunde ist die Kritik unberechtigt, demselben die Hinzufügung von *πίστις σου σέσωκεν* 7, 50. 17, 19 zuzuschieben (gegen Weiß). Seine paulinische Denkart tritt dabei indes dennoch darin hervor, daß der Evangelist Vorgänge zusammenstellt, welche zeigen, wie Jesus selbst dem Handeln aus der rechten Gesinnung heraus jedes besondere Verdienst und jede Berechtigung zum Richten anderer abspricht (17, 1—10), auch bei dem Handeln in seinem Namen seine Jünger anweist, dem Reiche Gottes gegenüber sich die anspruchslose Gesinnung *ὡς παίδιον* zu erhalten (9, 46), bei der Heilung der 10 Aussätzigen den Glauben als Kraft zu allem Guten höher stellt als den Gehorsam gegen den Buchstaben einer empfangenen Weisung (17, 11—16) und die Forderung stellt, mit allem, was seine Jünger haben, nur dem Reiche Gottes dienen zu wollen (19, 15 f.).

Mit Unrecht wird indes dem Evangelisten ein Antinomismus, eine indifferente Stellung zum Gesetz beigemessen (Baur a. a. O., S. 328; Hilgenfeld, Einl., S. 220 f.). Dagegen spricht zwar bei dem *ἀκριβῶς* berichten wollenden Evangelisten keineswegs der Hinweis auf das Einhalten der gesetzlichen Normen seitens einzelner erwähnter Personen aus dem Jesu umgebenden Kreise, zumal in der Vorgeschichte namentlich die durch das Gesetz bestimmten Höhepunkte im Leben des jüdischen Knaben nur als Stationen der Entwickelung Jesu in's Auge gefaßt werden (gegen Weiß a. a. O., § 192 c); wol aber muß die Erwägung von Stellen wie 10, 26.

11, 42. 16, 16—18, an welcher letzteren Stelle, wie schon oben gezeigt, auch ohne Marcions Lesart (gegen Hilgenfeld, Einleit., S. 566) ein Zusammenhang besteht, jedem besonnenen Kritiker die Anerkennung abnöthigen, daß in diesem Evangelium im Verhältnis zum ersten und zweiten Evangelium in Betreff der Stellung zum Gesetze nichts eigentümliches vorliege (vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 46 Anm.). Die Beibringung der letzteren Stelle widerlegt auch durch ihre unverkennbare Absichtlichkeit und Bedeutsamkeit die Behauptung, daß der dritte Evangelist Aussprüche über die ewige Geltung des Gesetzes nur auf Nebenplätzen und in ungünstiger Umgebung, welche ihre Trageweite verkleinern, anfüge (so Strauß, L. J., S. 124 u. Keim, Jesus v. Nazara, Bd. I, S. 80) [1]).

Berücksichtigt man nun, daß der Evangelist im Evangelium doch in keiner Weise eine Darlegung seiner Lehre, wie Paulus im Römer- oder Galaterbrief, geben wollte oder konnte, sondern nur den Nachweis geschichtlich zu liefern unternahm, daß die seinen Lesern überlieferte Lehrweise, welche selbstverständlich auch seine eigene war, ganz und gar auf die Thatsachen und Reden Jesu sich stütze und deren richtiger Ausdruck sei, und daß wir auch in Pauli Briefen nur Gelegenheitsschriften mit einer durch die momentanen Gegensätze bedingten Bevorzugung einzelner Lehrpunkte besitzen, so wird man nach obigem den Vorwurf, der Evangelist habe die specifische Eigentümlichkeit der paulinischen Lehrweise nicht reproducirt (so Weiß a. a. O., S. 655) als unberechtigt zurückweisen müssen. Was der Evan-

---

[1]) Die ganz entgegengesetzte Ansicht, daß das Christentum vom dritten Evangelisten als Gesetz im urchristlichen Sinne aufgefaßt werde (so Wittichen, Ueber den historischen Charakter der Evangelien: Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, Hft. III, S. 473) kann sich nur darauf stützen, daß bei ihm an Stelle der Frage nach dem höchsten Gebot die nach der Theilnahme am ewigen Leben trete (10, 25—28) und die Erfüllung des Gesetzes als Bedingung zur Erlangung desselben hingestellt werde. Dabei wird indes die seelsorgerisch-pädagogische Absicht Jesu bei der ganzen Verhandlung vollständig ignorirt und die Frage des νόμικος, wie sein ganzes Auftreten als unhistorisch und vom Evangelisten in seinem Interesse erdichtet angesehen, was mit der von ihm versprochenen Treue gegen seine Quellen nicht stimmen würde und gar zu sehr nach einer petitio principii schmeckt.

gelist an Andeutungen über einzelne Lehrpunkte liefert, wird stets den Eindruck bieten, daß der dritte Evangelist gerade die Gewißheit (ἀσφάλεια) der Lehre, wie sie Paulus bietet, und damit also die Wurzeln des Paulinismus in der Geschichte und Lehre Jesu durchgängig aufzuweisen bestrebt ist (vgl. Grau, Neutestam. Schriftum, S. 294).

Es bedarf einerseits kaum des Hinweises darauf, daß gerade einem also denkendem Christen, wie sich der dritte Evangelist uns gezeigt, der Grundgedanke des dritten Evangeliums, wie ihn die Analyse uns zu ergeben schien, sich bei der Betrachtung der Geschichte und der Reden Jesu nahelegen mußte. Anderseits sind wir schon wiederholt darauf hinzuweisen genöthigt gewesen, wie der Evangelist von seinen Berichterstattern und Quellen ihm überlieferten Mittheilungen ihre ursprüngliche Fassung auch da bei der Aufnahme in seine Schrift beließ, wenn jene sich zu seiner Auffassung des Vorgangs und der von ihm denselben anzuweisenden Benutzung spröde verhielten. Er läßt die getreue Berichterstattung in allen Fällen seine erste Sorge sein; nur dadurch, daß er durch den Nerv ihrer Lehre oder ihres sachlichen Zeugnisses sich ergänzende Perikopen oder einzelne Aussprüche, welche einseitige und schiefe Folgerungen zu ziehen verhindern konnten, wenn auch nicht zwangen, zusammenstellt, sucht der Evangelist seinem mosaikartig zusammengestellten Geschichtsgemälde auf allen Punkten die richtige Conturen zu sichern. Die Anwendung des historiographischen Verfahrens der zeitgenössischen Geschichtsschreiber hat ihn demnach nicht verführt, einen nach dem Fächerwerk seiner christlichen Lehranschauung zurechtgemachten geschichtlichen Roman zu liefern. Das Bestreben, die Ueberzeugung quellengetreuer Berichterstattung in seinen Lesern zu erwecken, hat ihn vielmehr bewogen, den einzelnen Bestandtheilen seiner Schrift vielfach ihr ursprüngliches Gepräge in solchem Maße zu lassen, daß sein Evangelium bis auf den heutigen Tag nur für ein Corollarium erachtet ist.

Da nun dem Evangelisten nach dem Proömium nicht das Unvermögen zuzumuthen ist, seiner Schrift, auch ohne der sachlichen Treue gegen das von ihm erkundete geschichtliche Material etwas zu vergeben, eine noch größere Einheit in der Darstellung zu ver-

leihen, vielmehr seine Schrift hier und da den Eindruck macht, als solle an seiner Darstellung deren Quelle dem Leser geflissentlich erkennbar werden, so wird der letzte Schlüssel zu dem historiographischen Verfahren des dritten Evangelisten in der geschichtlichen Veranlassung zu seinem Unternehmen liegen. Die mit der Untersuchung dieser nothwendig zusammenhängende Aufhellung der geschichtlichen Verhältnisse des dritten Evangeliums läßt sich aber unseres Erachtens nicht so kurz abmachen, um sie zusammen mit der hier uns gestellten Aufgabe geben zu können. Es genügt auch vor der Hand, an mancher Erscheinung im dritten Evangelium aufgezeigt zu haben, daß die von uns früher geltend gemachte Auffassung desselben mit dem ganzen Habitus der Schrift in Harmonie sich befindet.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe der Metrik.[1])

Von

Professor Dr. Julius Ley in Saarbrücken.

Es kann meine Absicht nicht sein, hier nochmals die wissenschaftliche Begründung meines metrischen Systems zu versuchen. Wen die Einfachheit dieser Metrik, deren Hauptregeln sich auf wenigen Seiten zusammenfassen lassen (vgl. § 3 des Abrisses S. 126—130), wen die ungezwungene Anwendbarkeit derselben auf 150 Psalmen und viele liederartige Dichtungen, wen die Erklärung und das Zutreffen des Sela, der Kehrverse, der unzähligen poetischen Endungen, wen die unbeugbar hervortretende symmetrische Gestaltung der Verse und Strophen, wen dies alles nicht überzeugt, den werden auch neue Gründe, die sich übrigens in jedem Gedichte von selbst aufdrängen (man vergleiche die beispielsweise gegebene Analyse von Psalm 127, S. 134—135 und von Psalm 11, S. 136—137) nicht überzeugen. Einstweilen muß mir das Urtheil zweier auf diesem Gebiete anerkannter Autoritäten, welche mein System im großen und ganzen für begründet erklärt haben, genügen, um auf dem betretenen Wege meine Forschungen fortzusetzen.

---

[1]) Mit Beziehung auf die Schrift: „Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie" von Dr. Jul. Ley. Halle 1875, Buchhandlung des Waisenhauses.

Was mir übrigens bis jetzt gegen mein System bekannt geworden ist, reducirt sich meist auf das, was mir schon vor Jahren ein bekannter Orientalist geschrieben hat, daß, „wenn mein System richtig wäre, schon andere früher darauf gekommen wären". — Nicht viel anders lautet die übrigens wohlgemeinte und jedenfalls dankenswerthe Recension in der Jenaer Literaturzeitung (Nr. 22, S. 360, 1875) von Herrn Prof. Siegfried. Wenn derselbe überdies behauptet, daß mit meiner Theorie etwas fremdartiges in die hebräische Poesie hineingetragen würde, so ist mir dieses ganz unbegreiflich, da nach meiner Theorie die Verse gar nicht anders gelesen werden sollen, als man es bis jetzt gethan, nur mit Beseitigung der regellosen und sich selbst widersprechenden Accentuation, so weit sie durch die Cantillation veranlaßt worden ist. Der Recensent selbst bezeichnet das bisherige System als ein widernatürliches und findet es doch fremdartig, daß man dieses aufgibt. — Wollte man die hebräischen Verse mit denen des deutschen Volksliedes vergleichen, so würde man die ersteren nicht nur regelmäßiger und rhythmischer, sondern auch bei richtiger Betonung nach dem Gesetz der Ascendenz (Grundzüge, § 4, S. 16) viel melodischer finden. Aber auch dem deutschen Volksliede hat noch kein Kenner von Poesie Rhythmus und Wohllaut abgesprochen. Auch möge man noch folgendes bedenken, daß, wenn ein Metrum für die hebräische Poesie Geltung haben sollte, so müßte es an einem unpunktirten und nicht vocalisirten Texte nachweisbar sein, da das ganze Vocalisationssystem erst in viel späterer Zeit eingeführt worden ist, und der alte Hebräer beim Lesen und Vortrage metrischer Gedichte keinen Stützpunkt an diesem haben konnte. Dieses ist aber gerade bei dem von mir aufgestellten System der Fall. So wenig es einem deutschen Dichter oder Herausgeber einfällt, die Tonsilbe in den Dichtungen zu bezeichnen, weil man mit Recht voraussetzt, daß jeder, der eben nur lesen kann, wie beim Sprechen, so auch beim Lesen richtig betonen und demgemäß auch nach dem Metrum lesen wird, ebenso wenig war eine solche Bezeichnung der Tonsilbe im Hebräischen nöthig, um so weniger, als die Tonsilbe in der Regel die letzte oder vorletzte des Wortes ist. Auch die tieftonige Silbe ist ebenfalls durch die Natur der Aussprache von

ſelbſt gegeben; denn es ſind eben nur Stammſilben (zum Stamm gehörige), welche der Art verlängert (durch Länge des Vocals mit Vocalbuchſtaben oder durch Poſition) ſind und durch die nachfolgende Senkung ſich in der Weiſe heben, daß ſie bei einer natürlichen Ausſprache ohne eine Hebung der Stimme nicht leicht ausgeſprochen werden können. Man verſuche doch einmal ein Wort wie וְחֻקּוֹתָיו (Pſ. 19, 7), oder gar מִמְצוֹקוֹתֵיהֶם (Pſ. 107, 6) mit der letzten Hebung allein auszuſprechen; es wäre gerade ſo unnatürlich, wie wenn man im Deutſchen das Wort „Brüderlichkeit“, „Unbeſonnenheit“ nur mit der erſten Hebung allein ausſprechen wollte. — Aehnlich wie in der lateiniſchen Poeſie das Eindringen des Hellenismus ſeit der Eroberung Unteritaliens und den puniſchen Kriegen den ſaturniſchen Vers und die bis dahin accentuirende Poeſie in Vergeſſenheit brachte, ſo gieng auch in der hebräiſchen ſeit der Herrſchaft der Griechen im dritten Jahrhundert v. Chr. die Kenntnis der alten Metrik verloren, um ſo ſchneller, als die alte Kunſt wol nur eine traditionelle geweſen, und die Sprache ſelbſt und das alte Volksleben im Abſterben begriffen war. Doch muß ich mir die weitere Ausführung, wie im Verlaufe der Jahrhunderte die widerſinnige, von den Maſorethen ſogenannte rhythmiſche Accentuation entſtanden ſei, für ein anderes Mal vorbehalten. Hier wollte ich bloß an zahlreichen Beiſpielen nachweiſen, welches vortreffliche Hülfsmittel die von mir dargelegte Metrik für die Emendation des Textes und zunächſt der Pſalmen darbietet.

Pſ. 9, 7. 8. lautet der Text: הָאוֹיֵב תַּמּוּ חֳרָבוֹת לָנֶצַח וְעָרִים נָתַשְׁתָּ אָבַד זִכְרָם הֵמָּה : וַיהוָה לְעוֹלָם יֵשֵׁב כּוֹנַן לַמִּשְׁפָּט כִּסְאוֹ.

Kein Exeget hat bis jetzt das ebenſo überflüßige wie ſtörende הֵמָּה erklären können; die meiſten verſuchen eine Emendation (vgl. Hupfeld S. 183, Nr. 1); vergleicht man jedoch die beiden Verſe mit den vorangehenden und nachfolgenden, welche unzweifelhafte Octameter ſind, ſo hat V. 7 das Wort הֵמָּה zu viel, während in V. 8 zwei Worte zum Octameter fehlen; folglich gehört המה zum nachfolgenden Vers; ausgefallen iſt nach dieſem Worte יֹאבֵדוּ (vgl. Pſ. 92, 10. 102, 27); der Sinn iſt dann ganz einfach: „die Feinde gehen zu Grunde, aber Jahve bleibt in Ewigkeit“. Hiedurch iſt auch das Misverhältnis beſeitigt, daß in dieſem urſprüng-

lich alphabetiſchen Pſalm ein Vers mit ה, während drei Verſe hinter einander mit ו anfangen (V. 8. 9. 10); nach der gegebenen Emendation fangen zwei mit ה und zwei mit ו an.

Pſ. 13, 3. Hier erweiſt ſich durch die Metrik, daß die Leſeart, welche der griechiſchen Ueberſetzung vorlag, יוֹמָם וָלַיְלָה, die richtige ſei (Grundzüge, S. 255).

Pſ. 18. Wie in dieſem Pſalm, reſp. 2 Sam. 22, die richtigen Leſearten durch das Metrum zu ermitteln ſind, iſt Grundzüge, S. 164—165 dargelegt worden.

Pſ. 20, 8. Die zweite Halbzeile hat eine Hebung zu viel; ich glaubte daher (Grundzüge, S. 222) einen Auftact annehmen zu müſſen; allein dieſe Aushülfe muß ich ſelbſt als nicht ausreichend anerkennen, da וַאֲנַחְנוּ einen Gegenſatz bildet und nicht ohne Betonung ſein kann. Jetzt ſehe ich, daß der alexandriniſche Codex ואנחנו בשם אלהינו נוכיר (*ἡμεῖς δὲ ἐν ὀνόματι θεοῦ μεγαλυνθησόμεθα*) geleſen hat; auch haben mehrere Ausgaben das Wort *κυρίου* in Parentheſe eingeſchloſſen. Nach dieſer Leſeart, welche ich nur für die richtige halten kann, iſt das Metrum wieder hergeſtellt.

Pſ. 21, 5. Die erſte Halbzeile hat eine Hebung zu viel, ich glaubte auch hier einen Auftact annehmen zu müſſen (vgl. Grundzüge, S. 203 und S. 39). Indes iſt dieſes gar nicht nöthig; denn nach der griechiſchen Ueberſetzung *καὶ ἔδωκας αὐτῷ μακρότητα ἡμερῶν* und nach der Vulgata und ſelbſt nach Hieronymus (ed. de Lagarde) muß im Texte וַתִּתְּהָ geſtanden haben mit Waw copulativum. Dieſes führt auf die dreigliedrige Abtheilung (Grundzüge, S. 47, § 4), ſo daß וַתִּתְּהָ לְּאֹרֶךְ יָמִים den mittleren Abſchnitt bildet, dann aber kann לְּ vor der Tonſilbe ſeinen Accent nicht haben (vgl. Grundzüge, S. 37, § 7); hiedurch iſt aber auch das Metrum wieder hergeſtellt. Aber ſelbſt ohne die Emendation nach der griechiſchen und lateiniſchen Ueberſetzung liegt kein Grund vor, daß der Vers nicht dreigliedrig geleſen werden ſoll.

In demſelben Pſalm (V. 9) glaubte ich (Grundzüge, S. 203) in der zweiten Vershälfte eine Katalexis annehmen zu müſſen. Dieſes iſt aber nach der Lesart der griechiſchen Ueberſetzung und

der Vulgata (ἡ δεξιά σου εὕροι πάντας τοὺς μισοῦντας) gar nicht nöthig, da das Wort כֹּל auch in der zweiten Hälfte stehen muß. Betont man ferner in V. 7 das Wörtchen אֶת als Präposition vor einer tonlosen Silbe, so zeigt dieser Psalm eine so durchgehende Regelmäßigkeit sowol im Metrum wie in der consequenten Betonung der Partikeln vor tonlosen Silben, des כִּי in V. 4. 8. 12. 13, des כָּל (absichtlich statt des tonlosen לֹא nach Grundzügen S. 23, 6 gewählt) in V. 3 und 12, daß das octametrische Versmaß dieses Psalms wol nicht bezweifelt werden kann.

Ps. 22, 30. Die den Sinn wie den Parallelismus störenden Schlußworte erweisen sich durch die Metrik als ein Zusatz aus viel späterer Zeit („ohne seine Seele zu erhalten", d. h. ohne Antheil an der Unsterblichkeit der Seele).

Ps. 25, 1—2. Durch die Metrik erweist sich, daß אֱלֹהַי zum ersten Vers gehört, so daß hiedurch die alphabetische Ordnung wieder hergestellt ist, so schon Venema, Ewald und Hitzig.

Ps. 25, 5. Das Metrum verlangt nach יִשְׁעִי einen Halbvers mit drei Hebungen, welcher mit einem ו anfängt. Da aber die griechische Uebersetzung וְאוֹתְךָ (καὶ σὲ ὑπέμεινα) gelesen hat, so dürfte der Ueberschuß von V. 7 לְמַעַן טוּבְךָ יְהוָה zum Schluß des V. 5 gehören; vgl. Hupfeld, S. 73 (Note).

Ps. 26, 11. Hier erweist sich durch das Metrum, daß am Schlusse das Wort יהוה, welches die besten Handschriften der griechischen Uebersetzung noch hatten (vgl. Polyglott.-Bib. v. Stier u. Theile), ausgefallen sei.

Ps. 29. In diesem Psalm verlangt das Metrum, aber nicht minder der Sinn wie die Symmetrie des Ganzen, daß V. 7 und 8 ihre Stelle vertauschten. Hiedurch würde ein natürlicher Uebergang gegeben sein, indem Gebirg (V. 6) und Fläche (מִדְבָּר Steppenwüste V. 8) im Gegensatz zu einander folgen, gerade wie der Gedanke an die Waldung (V. 5), den des Gebirgs, auf welchem die Waldung sich befindet, hervorrufen mußte, während nach der recipirten Lesart dieser natürliche Gegensatz unpassend durch V. 7 gestört wird. Mit dieser Umstellung erhält der Psalm eine so durchgehends schöne symmetrische Gestaltung, daß an diesem allein die ganze Art des Vers- und Strophenbaues sich erweisen läßt; am

Schluß von V. 10 iſt jedoch das ſtereotype Wörtchen וְעֵד ausgefallen.

Pſ. 37, 26. Am Schluſſe der erſten Halbzeile iſt הַצַּדִּיק ausgefallen, welches die griechiſche Ueberſetzung noch hatte.

Ebend., V. 28. Daß die Leſeart עֲוִילִים לע֫ נִשְׁמְרוּ (vgl. Hupfeld u. A.) die richtige ſei, wird durch's Metrum unzweifelhaft.

Pſ. 39, 2. In dieſem Verſe, welcher offenbar aus zwei Hexametern beſteht, muß des Metrums wegen angenommen werden, daß nach בִּלְשׁוֹנִי ein Wort, vielleicht das Wörtchen עוֹד ausgefallen ſei. Hiedurch aber wird nicht nur der erſte Hexameter wieder hergeſtellt, ſondern der Sinn dieſer Strophe (V. 2—4 vier Hexameter) wie der nachfolgenden wird ganz klar: der Dichter hat ſeinen frommen Vorſatz, daß er den Gottloſen gegenüber über Gottes Wege nicht klagen wollte, im Drucke ſeiner Leiden gebrochen und bekannte dieſes reumüthig. Daher das Gebet in Str. 2 (V. 5—6) um Selbſterkenntnis u. ſ. w.

Pſ. 41, 2. Zur Completirung des Octameters muß am Schluſſe der erſten Vershälfte das Wort וְאֶבְיוֹן hinzugefügt werden und daß dieſes urſprünglich daſelbſt geſtanden, beweiſt die griechiſche Ueberſetzung: *μακάριος ὁ συνιῶν ἐπὶ πτωχὸν καὶ πένητα.*

Pſ. 42, 6. Daß die Leſeart der griechiſchen Ueberſetzung auch durch das Metrum als die richtige ſich erweiſe, iſt Grundzüge, S. 233—234 dargelegt worden.

Pſ. 45, 5. Hier erweiſt ſich die Metrik als Remedur der Textescorruption; erſtens muß והדרך (ſo ſchon Hitzig, Olshauſen Hupfeld u. A.) beſeitigt werden, dann aber auch das ſtörende וענוה; vielleicht iſt dieſes aus וְעַל- corrumpirt.

Pſ. 46, 4. Nach V. 4 muß auch aus metriſchen Gründen der Kehrvers 8 u. 11 eingeſchoben werden; vgl. Grundzüge, S. 213.

Ebendaſ., V. 10. Ueber die Emendation nach dem Metrum vgl. S. 213, Note.

Pſ. 48, 4. Das Metrum zur Completirung des Hexameters, aber nicht minder der Sinn verlangen, daß am Schluſſe das Wort עָלֶיהָ hinzugefügt werde; daß dieſes urſprünglich daſelbſt geſtanden, läßt ſich noch an der griechiſchen Ueberſetzung erkennen.

Ebend., V. 15. Daß am Schluſſe עַד־עוֹלָמוֹת geleſen werden

muß, wie das Metrum es verlangt (V. 14 und 15 ſind zwei verlängerte Hexameter correſpondirend mit V. 11—12), erſieht man auch aus der griechiſchen Ueberſetzung (εἰς τοὺς αἰῶνας).

Pſ. 49. Ueber die Umſtellung von V. 13 und 14 vgl. Grundzüge, S. 251—252.

Pſ. 51, 3. Der Octameter verlangt die Leſeart בְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ (Num. 14, 19), und eben dieſe lag auch der griechiſchen Ueberſetzung vor: κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου. Auch am Schluſſe des V. 6 muß nach dem Metrum das Wörtchen אוֹתִי hinzugefügt werden, denn der Vers beſteht aus zwei Hexametern; dieſe Leſeart ſcheint auch der griechiſchen Ueberſetzung vorgelegen zu haben (es iſt wol κρίνεσθαί [Paſſiv] με zu leſen). —

Pſ. 53, 6. Die richtigere Leſeart nach Pſ. 15, 6 ergibt ſich durch das Metrum; vgl. Grundzüge S. 239.

Pſ. 57, 6. u. 7 müſſen nach dem Metrum umgeſtellt werden, dann entſpricht der Kehrvers 6 ſymmetriſch dem Kehrvers 12. Dieſes fordert ebenſo entſchieden der Sinn, da V. 5 u. 7 eng zuſammengehören und ganz unpaſſend durch V. 6 getrennt ſind. Auf dieſe Remedur des Textes weiſt wol auch das Sela nach V. 7 hin, gerade ſo wie in Pſ. 46 (Grundzüge S. 213), 49 (Grundzüge S. 251), 20 (Grundzüge S. 222), daß mit V. 7 die Strophe ſchließe, und da die tetraſtichiſche Abtheilung bereits durch Sela mit in V. 4 deutlich genug bezeichnet worden iſt, ſo kann der V. 6 eben nur als ein nicht zur Strophe gehöriger Kehrvers genommen worden. Die weitere Begründung behalte ich mir für einen anderen Ort vor.

Pſ. 68, 33 zur Vervollſtändigung des Octameters, dergleichen alle vorangehenden dieſes Theiles (V. 21—32) ſind, iſt die Wiederholung von זמרו אדד zum Schluſſe nothwendig; die griechiſche Ueberſetzung hat auch dieſe Leſeart gehabt.

Pſ. 69, 7. Ueber die nothwendige Ausſcheidung des אדני nach dem Metrum und den beſſeren Handſchriften der griechiſchen Ueberſetzung, vgl. Grundzüge, S. 194.

Pſ. 71, 11. Das Metrum verlangt die Ausſcheidung des unpaſſenden לאמר, welches wahrſcheinlich als eine erklärende Gloſſe in den Text gekommen iſt.

Ebend. V. 16. Das Wort יהוה, welches das Metrum des Hexameters stört, muß ausgeschieden werden; es ist wahrscheinlich als Erklärung zu ארני hinzugekommen; vgl. die griechische Uebersetzung.

Ps. 72, 17. Das Metrum wie auch der Sinn verlangen die Lesart וְיִתְבָּרְכוּ־בוֹ כָּל־עַמֵּי אָרֶץ, welche auch der griechischen Uebersetzung vorlag: *καὶ εὐλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν.* Selbst der Text des Hieronymus (Psalterium ed. de Lagarde., Lips. 1874, Teubner) lautete hier etwas verschieden von dem recipirten; Hieronymus übersetzt: et benedicentur in eo omnes gentes et beatificabunt eum.

Ps. 74, 12. Zur Ergänzung des Octameters (vgl. Grundzüge, S. 208) muß nach מַלְכִּי das Wort אַתָּה hinzukommen; dieses verlangt auch der Sinn. In den Grundzügen (S. 208—9) ist durch Versehen dieses nicht weiter erwähnt worden.

Ps. 75, 9. Ueber die betreffende Emendation vgl. Grundzüge S. 144 (Anmerkung).

Ps. 80, 16. Der in den Grundzügen (S. 168) ausgesprochenen Vermuthung einer Verschreibung aus V. 18 stimmt auch P. de Lagarde bei in seinem Psalter. Hieronym. p. 165.

Ps. 84, 4. Hier erweist sich durch das Metrum, daß der Beisatz אשר שתה אפרחיה, welcher auch für den poetischen Ausdruck und den Zusammenhang ganz unpassend ist (vgl. Hupfelds Kommentar, ferner Matth. 8, 20), eine spätere Glosse ist, mit dessen Ausscheidung ein regelmäßiger Dekameter, gerade wie es der vorhergehende V. 3 ist, hergestellt ist.

Ps. 92, 10. Die unpassende und das Metrum störende Wiederholung der ersten Worte dieses Verses fehlt auch in vielen griechischen Handschriften (vgl. Polyglott.-Bib. v. Stier und Theile; Grundzüge, S. 153).

Ebend. V. 12 vgl. die betreffende Emendation Grundzüge, S. 154.

Ps. 95, 10. Das Metrum, wie auch der Sinn verlangen nach בדור das Wort הַהוּא, welches offenbar der griechischen Uebersetzung noch vorgelegen hat; denn sie gibt *τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ*; es muß demnach בְּדוֹר הַהוּא gelesen werden, so daß der Vers aus zwei regelmäßigen Hexametern besteht.

Ps. 98, 9. Vor לִשְׁפֹּט verlangt das Metrum die Wiederholung von כִּי־בָא gerade wie in Ps. 96, 13, und wie es in der griechischen Uebersetzung vorlag; der Vers besteht demnach aus zwei regelmäßigen Hexametern.

Ps. 102, 24—25. Abgesehen von der Schwierigkeit des Sinnes und des schroffen Ueberganges mit dem אמר אלי, so ist in diesem sonst durchaus metrisch regelmäßigen Psalm der Hexameter in beiden Versen gestört. Hält man sich jedoch an die griechische Uebersetzung, welche offenbar קִצַּר יָמַי אֶמְרֵ־לִי gelesen hat, und vocalisirt אָמַר dafür, so ist der Sinn, der Parallelismus und das Metrum vollständig in Ordnung: „die Kürze meiner Tage that er mir kund", so daß der zweite Halbvers gewissermaßen den ersten erklärt, wie das בַּדֶּרֶךְ zu fassen sei.

Ps. 105, 2. Ueber die betreffende Emendation vgl. Grundzüge, S. 174.

Ps. 121, 7 vgl. Grundzüge, S. 262.

Ps. 125, 3 durch Herstellung von עַוְלָתָם (vgl. Grundzüge, S. 100—101) sind auch die beiden Hexameter, aus welchen der Vers besteht, wieder hergestellt.

Ps. 126, 4—5 beide Verse müssen wie alle übrigen das Maß von zwei Hexametern haben; allein es fehlt ein Abschnitt zwischen beiden, welcher den Uebergang von dem Bilde der Wasserbäche zu dem des Sämannes vermittelte, etwa: כְּנַחֲלֵי מַיִם עֲלִי־זֶרַע (vgl. Ps. 107, 33. 34), dann würde erstens der Parallelismus, zweitens das Verbindungsglied, drittens das Metrum hergestellt sein.

Ps. 129, 4. Nicht nur das Metrum, sondern auch die Grammatik verlangt nach צַדִּיק das Wörtchen הוּא (vgl. Grundzüge, S. 175); denn das Adjectivum kann nur als Prädikatsbestimmung genommen werden, weil es sonst den Artikel haben müßte (vgl. Metrische Formen der hebräischen Poesie [Leipzig 1866], S. 116 Anm.); denn יהוה gilt als Eigenname.

Ps. 132, 4 vgl. Grundzüge, S. 184.

So fern es mir auch liegt, mein metrisches System erst durch Emendationen stützen zu wollen, so glaube ich doch, die durch das

Metrum gebotenen einer eingehenden Prüfung empfehlen zu dürfen, besonders da sie meist Stellen betreffen, die nach der Annahme anerkannter Exegeten als corrumpirt angesehen werden müssen, wozu noch kommt, daß auch die griechische Uebersetzung gerade auf dieselben Emendationen hinweisen, wie man es aus den meisten hier angeführten Beispielen ersehen kann.

2.

Zur Seleucidenäre in den Makkabäerbüchern.

Von

Dr. Karl Wieseler,
Professor in Greifswald.

Herr Pastor Caspari hat in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1877, Hft. I) in dem Artikel „Die geschichtlichen Sabbathjahre“ nachzuweisen gesucht, daß dieselben ein Jahr früher fallen, als wie gewöhnlich und auch von mir unter anderm in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1875) in dem Artikel: „Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte“ (S. 528) angenommen ist. Durch die Verschiebung der jüdischen Sabbathjahre wird aber die Chronologie der gesamten jüdischen Zeitgeschichte bis zur Zerstörung Jerusalems herab mehrfach unsicher und werden auch die chronologischen Data, welche in den urkundlichen Angaben über die jüdischen Festzeiten der betreffenden Jahre, namentlich auch in den Evangelien in Betreff des Lebens Jesu enthalten sind, getroffen. Wir glauben daher nichts überflüssiges zu thun, wenn wir die gewöhnliche Annahme gegen die Ausstellungen von Caspari verteidigen, zumal wir uns kurz fassen können, da dieselben meines Erachtens nur in Betreff der Seleucidenäre des Makkabäerbuches einigen Schein haben.

Gegen meine Datirung der Seleucidenäre in den Makkabäerbüchern, und zwar in dem ersten Buche vom Thebet (Neumond nach dem Wintersolstitium) 312 v. Chr. und in dem zweiten Buche

vom Tischri 312 v. Chr., führt Caspari a. a. O., S. 189 ff. zwei Gründe an: 1) das 1 Makk. 7, 1—39 Berichtete könne nicht in den kurzen Zeitraum vom 1. Thebet bis zum 13. Adar (151 Sel.) fallen, und 2) beide Bücher an die Makkabäer setzen die Schlacht mit Nikanor auf den 13. Adar 151 (1 Makk. 7, 43. 2 Makk. 14, 4. 15, 36), was bei meiner Annahme nicht möglich sei. Als ich diese Worte las, dachte ich: solltest du wirklich übersehen haben, daß im ersten Makkabäerbuche a. a. O. außer dem 13. Adar auch das Jahr 151 Sel. angegeben ist? Als ich dann die Stelle 1 Makk. 7, 43 nachsah, fand ich, daß das Jahr der Niederlage Nikanors gar nicht angegeben, sondern von Caspari irrig supplirt ist. Nach dem Verfasser des ersten Makkabäerbuches war es vielmehr der 13. Adar des Jahres 152 Sel., wie sich aus der Vergleichung von 1 Makk. 9, 1 ff. ergibt. Sobald nämlich Demetrius von der Niederlage des Nikanor hörte (Makk. 9, 1), sandte er den Bachides mit großer Heeresmacht wider Jerusalem, welcher dasselbe nach 1 Makk. 9, 3 im ersten Monate (Nisan) des Jahres 152 Sel. belagerte. Der dem Monat Nisan des Jahres 152 Sel. unmittelbar vorhergehende Adar kann aber nur der Adar des Jahres 152 Sel. sein. An diesem Punkte, welcher allerdings besonders schwierig ist und an welchem die sonstigen Annahmen scheitern, bewährt sich nun wieder die Richtigkeit unserer Ansicht über den Epochenpunkt der Seleucidenäre in den beiden Makkabäerbüchern. Denn der 13. Adar des Jahres 152 Sel., nach dem ersten Makkabäerbuche gerechnet vom 1. Thebet 312 v. Chr., und der 13. Adar des Jahres 151 nach dem 2. Makkabäerbuche gerechnet vom 1. Tischri 312 v. Chr., geben ganz dasselbe Datum der Schlacht mit Nikanor, nämlich den 13. Adar des Jahres 161 v. Chr.

Durch den Nachweis, daß 1 Makk. 7, 43 der 13. Adar des Jahres 152 Sel. zu verstehen sei, ist zugleich die andere Einwendung Caspari's hinfällig geworden, daß das 1 Makk. 7, 1—39 Berichtete nicht in den kurzen Zeitraum vom 1. Thebet bis zum 13. Adar 151 Sel. fallen könne; denn dieser Abschnitt umfaßt nach unserer Deduction eben ein ganzes Jahr mehr, als Caspari angenommen hat.

3.

Zur englischen Verballexikographie des Neuen Testaments.

Von

Dr. Wilibald Grimm.

Mein Freund, Herr Henry Thayer, Professor am evangelisch-theologischen Seminar zu Andover, Staat Massachusetts in Nordamerika, setzt mich in den Stand, meine in den Theologischen Studien und Kritiken (1875, 3. Heft, S. 479 ff.) erschienene Abhandlung: „Kritisch-geschichtliche Uebersicht der neutestamentlichen Verballexika", nachstehend zu vervollständigen.

Trenchs Synonyms (vgl. meine angeführte Abhandlung, S. 513) sind erschienen in a seventh revised and enlarged edition (London 1871), ein Band gerade so stark, wie Tittmanns Werk De synonymis in N. T. (363 SS., aber in gröberem Druck [1]). Nach Herrn Thayers Bemerkung hat Cremer in der zweiten Auflage seines bekannten Werkes (vgl. meine Abhandlung, S. 511 f.) den die Synonymen betreffenden Stoff wesentlich aus Trench geschöpft [2]).

Robinsons Lexikon vom Jahre 1836 (vgl. meine Abhandlung S. 508 f.) erschien auch in Schottland im Jahr 1844 by Profess. Alex. Negris (einem Griechen) und John Drenean. Der letzte Abdruck, den Herr Thayer sah, trägt das Datum Edinburg 1867. Diese Bearbeitung steht an Werth dem eigenen Werke Robinsons nach.

---

[1]) Nach einer Zeitungsnachricht ist vor Kurzem die achte veränderte Auflage erschienen, 400 SS. 8°.

[2]) Herr Thayer bemerkt auch, daß Trenchs Bemerkung über das Verhältnis der Bedeutung von ἐρωτάω und αἰτέω von manchen Exegeten des Continents (z. B. von Düsterdieck zu 1 Joh. 5, 16) misverstanden worden sei. Dieser Punkt werde vollständig auseinandergesetzt von Prof. Abbot in „Nord-American Rewiew for January 1872", p. 171 sqq.

Parkhursts Lexikon (vgl. meine Abhandlung S. 498) ward 1829 wieder herausgegeben von H. J. Rose, welcher von Schleusner, Bretschneider und Wahl Gebrauch macht. 1845 und 1851 wurde es einer Revision von J. R. Major unterzogen, ist aber auch in dieser Erweiterung kein der Mitte des 19. Jahrhunderts sich ziemendes Werk. Dasselbe, sowie Robinson von Negris und Drean, werden in Großbritannien noch immer viel gebraucht. Viel besser als beide ist jedoch nach Herrn Thayers Urtheil S. T. Blomfields Lexikon zum Neuen Testament, 3. Auflage (London 1860). Blomfield ist Herausgeber des Thucydides und anderer Classiker und eines Greek Testament with notes; 2 Voll., 9. Edit. 1855. Nachdem er 1837 Robinsons früheres Lexikon herausgegeben hatte, veröffentlichte er eins in seinem eigenen Namen, das auf jenes sich stützte (544 S., 12°, feines Drucks mit Doppelcolumnen) und als „college and school lexicon„ viel gebraucht wird. Es kennzeichnet sich durch Fernhaltung nutzloser Dinge und gibt gelegentlich Hinweisungen auf classische Autoren, welche von Bedeutung sind.

Die hier gebotene Gelegenheit benutzend, bemerke ich, daß nach gütiger Mittheilung des Herrn Consistorialrath Ranke in Marburg die zweite Auflage von Stocks Clavis linguae s. N. T. (vgl. meine Abhandl. S. 491 f.) zu Jena 1730 erschienen ist.

---

1) Dieser neunten Auflage des Blomfield'schen N. T. ist von Reuß in seiner Bibliotheca N. T. graeci, Cap. XX, § 2 nicht gedacht.

4.

Der Bibelvers Röm. 2, 14.

Eine kleine Mahnung.

Von

Dr. August Lehmann,
Gymnasialdirector a. D. in Danzig.

Unsere Religionslehrer pflegen wie beim Confirmandenunterricht so in allen Arten von Schulen die Jugend eine große Menge von Bibelsprüchen wörtlich auswendig lernen zu lassen. Und das ist löblich.

Daß sie bei der Auswahl solcher Sprüche einerseits ihren eigenen Standpunkt im Glauben und anderseits den Bildungsgrad ihrer Schüler zu Grunde legen müssen, ist selbstverständlich, und daß sie hiebei die Luther'sche Uebersetzung wählen, ist unzweifelhaft richtig, denn sie ist auch heute noch immer unübertrefflich.

Mit Verständigkeit und gründlicher Ueberlegung ist die Auswahl zu treffen, und Bibelstellen, welche dem Inhalt oder der Form nach entweder nicht richtig übersetzt oder für die Jugend nicht klar und verständlich sind, müssen ausgeschlossen bleiben, wenn die Auswahl eine glückliche, heilbringende sein soll.

Daß dies aber nicht immer und nicht überall der Fall ist, werden diejenigen nicht leugnen können, welche mit dem Verfahren der Geistlichen und der übrigen Religionslehrer sich vertraut gemacht haben.

Zum Beweise dessen wollen wir hier nur von Einem Spruche reden, welcher um seines sehr gewichtigen Inhaltes willen fast durchgängig der Jugend zum Auswendiglernen und zu tieferer Einprägung von Geistlichen und Laien dargeboten wird, sogar von solchen, welche höhere Bildung beanspruchen und wie in der deutschen, so auch in der griechischen Grammatik genug bewandert sind oder

ſein ſollten, um eine richtige und heilſame Auswahl treffen zu können.

Wir meinen die Stelle im Römerbrief 2, 14. Sie lautet urtextlich (bei Lachmann und Tiſchendorf) alſo:

Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος.

Die Vulgata überſetzt:

Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex.

Der Ueberſprung im Urtext vom Neutrum *τὰ ἔθνη* in das nachfolgende Maskulinum *οὗτοι* fällt niemandem auf; er iſt zu gewöhnlich, ſo im Griechiſchen wie in allen Sprachen.

Luther hat nun dieſen Vers alſo überſetzt:

Denn ſo die Heiden, die das Geſetz nicht haben und doch von Natur thun des Geſetzes Werke, dieſelbigen, dieweil ſie das Geſetz nicht haben, ſind ſie ihnen ſelbſt ein Geſetz.

Sehen wir uns nun dieſe Luther'ſche Periode genauer an. Sie beſteht aus Vorder- und Nachſatz, oder beſſer, aus einer Vorder- und einer Nachperiode. Die erſtere geht vom Anfang bis zum Worte Werke, die letztere beginnt mit dem Worte dieſelbigen und geht bis zum Schluſſe.

Die erſtere beginnt mit dem Anfange des Nebenſatzes des erſten Grades ſo (= wenn) die Heiden. Nun folgen zwei Relativſätze, d. h. alſo zwei Nebenſätze des zweiten Grades: die das Geſetz nicht haben, und und (nämlich die) doch von Natur thun des Geſetzes Werke. Wo bleibt nun das Ende von dem durch ſo eingeleiteten Nebenſatze des erſten Grades? Es fehlt gänzlich. — Und woher kommt Luther zu dieſem Fehler? Er hat die Participialconſtruction *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* durch einen Relativſatz, durch einen Nebenſatz des zweiten Grades die das Geſetz nicht haben (deutlicher hieße es: obgleich ſie das Geſetz nicht haben) richtig aufgelöſt, dabei aber überſehen, daß der Satz *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν* das Ende des Nebenſatzes des erſten Grades *ὅταν τὰ ἔθνη* bildet, alſo nicht ein zweiter Neben-

ſatz des zweiten Grades, alſo auch nicht ein Relativſatz und nicht coordinirt der in einen Relativſatz aufgelöſten Participialſtructur τὰ μὴ νόμον ἔχοντα iſt.

Man braucht daher bloß das verfängliche Und wegzulaſſen und ſtatt desſelben ein Komma zu ſetzen, ſo iſt alles in Richtigkeit [1]):

Denn ſo die Heiden, die das Geſetz nicht haben, doch von Natur thun des Geſetzes Werke — —.

Sind wir hienach mit der Vorderperiode fertig, ſo bleibt uns nun noch die Nachperiode zu erklären übrig.

Im Deutſchen ſoll der Nachſatz ſtets mit dem verbum finitum beginnen, und nicht mit dem Subject oder einem anderen Worte; bloß die Wörter ſo, dann, daher und andere auf die Einleitung des Vorderſatzes bezügliche Demonſtrativa können (zuweilen auch müſſen) dem verbum finitum vorgeſchoben werden. Hier müßte daher die Nachperiode alſo lauten: ſo ſind dieſelbigen, dieweil ſie das Geſetz nicht haben, ſich ſelbſt das Geſetz. Und ſo hieße die ganze Periode regelrecht folgendermaßen:

Denn ſo (wenn) die Heiden, die, [obgleich ſie] das Geſetz nicht haben, doch von Natur thun des Geſetzes Werke: ſo ſind dieſelbigen, dieweil ſie das Geſetz nicht haben, ihnen [ſich] ſelbſt ein Geſetz.

Luther kennt ſehr wohl die Regel, daß im Nachſatz das verbum finitum vor dem Subject ſtehen müſſe, und iſt von ihr nur in ſeltenen Fällen abgewichen und ſo in eine Anakoluthie übergegangen. Auch heutigestags ſind dergleichen Anakoluthien in gewiſſen Fällen, wie in der Poeſie ſo auch in der Proſa, geſtattet, beſonders da, wo der höhere Schwung der Rede, ihre Bedeutſamkeit, Leidenſchaftlichkeit, Abgeriſſenheit ꝛc. es zu erfordern ſcheint, und da, wo

---

1) S. meine Schrift „Luthers Sprache u. ſ. w." S. 124 u. 190. Wie ſehr das kleine Wörtchen und auch in anderen Stellen Luthern ſehr verfänglich geworden, habe ich ebenda S. 141 auseinandergeſetzt. Und wie es auch noch heutzutage in unſerm Neuhochdeutſchen zu vielfachen Fehlern Veranlaſſung gibt, hoffe ich nächſtens in einer beſonderen Schrift („Sprachliche Sünden der Gegenwart") darlegen zu können.

der Vordersatz oder die Vorderperiode von sehr großem Umfange ist und eine Festhaltung der allgemeinen Regel zu gezwungen, zu ledern, zu pedantisch klänge. — Erwähnen müssen wir noch, daß in unserer Luther'schen Stelle die Anakoluthie noch besonders durch zweierlei sehr bemerkbar wird. Erstlich folgt unmittelbar nach dem Subject dieselbigen ein von dieweil eingeleiteter Nebensatz, während hinter dem Subject erst das Verbum folgen, es also heißen müßte: dieselbigen sind, dieweil ꝛc. Zweitens ist das Subject dieselbigen, nach dem eingeschobenen Nebensatz mit dieweil, unnöthigerweise durch ein zweites Subject sie wieder aufgenommen worden.

Die Luther'sche Uebersetzung enthält also in der Vorderperiode einen Fehler und in der Nachperiode eine sehr bemerkbare Anakoluthie. Der Fehler muß jedenfalls und unter allen Umständen durch Weglassung des und vermieden werden. Die Anakoluthie aber kann derjenige, der nicht zu weit von Luther abweichen will, ruhig beibehalten.

Sehr auffallend ist es, daß der Luther'sche Uebersetzungsfehler mit und in allen Ausgaben seiner Uebersetzung von den allerältesten bis auf die neuesten herab, auch die sehr verdienstlichen Canstein'schen Ausgaben mitgerechnet, stehen geblieben ist, obwol auch der zarteſtgewissenhafte, treueste Anhänger und Verehrer Luther'scher Weisheit und Sprache nicht hätte brauchen dürfen sich ein Gewissen aus der Auslassung dieses und zu machen. Die neueren und neuesten Uebersetzer des Neuen Testaments, wie z. B. Meyer, de Wette, Lange, Allioli, Bunsen u. s. w. haben diesen Vers größtentheils auch grammatisch richtig übersetzt und kennen jenes und gar nicht.

Wenn man sagen wollte, auch ohne solche genaue und gründliche Darlegung dieses Bibelspruches könne doch ein jeder den Sinn desselben richtig auffassen, so hat man diesmal darin nicht ganz Unrecht. Und ich kann überhaupt hier wiederholen, was ich an einem anderen Orte [1]) gesagt habe: Es ist nicht der kleinste Beweis für die ausgezeichnete Classicität der Luther'schen Bibelübersetzung,

---

[1]) Vgl. meine genannte Schrift „Luthers Sprache u. s. w.", S. 124.

daß der größte Theil der gewöhnlichen Leſer, wenn ſie mit geſunder, natürlicher Logik begabt ſind, geringen oder gar keinen Anſtoß an den formellen Gebrechen des Periodenbaues nehmen, und daß auch den ſachkundigeren Leſern und Erklärern der Bibel bei der Wichtigkeit des heiligen Inhalts oft die ſprachlichen Verwicklungen oder Mängel gänzlich entgehen, welche dem zerſetzenden und nicht ſelten auch zerfetzenden Sprachkenner und Sprachforſcher von großer Bedeutung erſcheinen müſſen.

Allein das kann nimmermehr den gründlich Gebildeten abhalten, das tiefere ſprachliche wie ſachliche Verſtändnis zu erſtreben; das kann ferner nimmermehr den Religionslehrer beſtimmen, auf's Geradewohl vorauszuſetzen, daß ſeine Schüler ſchon richtig das Ganze aus dem Zuſammenhange verſtehen oder errathen oder gar bloß fühlen werden. Das heißt denn doch am Ende die Sprache, die ſchöne Gottesgabe, gar gering achten, oder, ohne die ſchöne Schale zu berühren, zum ſchönen Kern gelangen wollen. Das ſollte man doch niemals, am wenigſten beim Worte Gottes wähnen! —

Recenſionen.

1.

Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik von **R. A. Lipsius.** Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn 1876. VIII u. 873 SS.

Den Weg, welchen die Beurtheilung dieser Dogmatik einzuschlagen hat, gibt der Verfasser selbst in der Vorrede an. Er erklärt: „So ist mir dieses Buch unter den Händen entstanden, nach langjährigen Vorarbeiten ein Werk aus einem Guß." Am Schluß der Vorrede hören wir ferner, daß die wichtigste Aufgabe der heutigen Dogmatik darin liegt, der feindseligen Zeitstimmung gegenüber das gute Recht der christlich-religiösen Weltanschauung überhaupt nachzuweisen. Wir werden mithin durch den dankenswerthen Hinweis des Verfassers auf den strengen systematischen Zusammenhang seines Buches aufmerksam gemacht. Wir erfahren aber zugleich, auf welchen besonderen Theil der Verfasser das Hauptgewicht legt und deshalb ohne Zweifel auch die eindringendste Arbeit verwendet hat. Es geschieht daher in seinem Sinne, wenn ich mich hier vorwiegend mit dem ersten Theile, der theologischen Principienlehre, beschäftige und die dort gewonnenen Grundsätze in ihrer Anwendung auf einzelne dogmatische Probleme verfolge. Auf solche Weise werde ich der Haupttendenz dieser Dogmatik gerecht und kann darauf ausgehen, das Lob zu rechtfertigen, welches die Freude über die Vollendung des großen Werkes dem Verfasser abgenöthigt hat. Was soll die Dogmatik des Verfassers leisten? Die Dogmatik soll sein die wissenschaftliche Darstellung der religiösen Weltanschauung des

Christentums und des in ihr vorausgesetzten religiösen Verhältnisses vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus. Die mit diesem Standpunkte gemeinte Beschränkung bedeutet, daß die Dogmatik erstens die objective Realität des religiösen Verhältnisses, zweitens die maßgebende Geltung der christlichen Weltanschauung, „mindestens für die kirchliche Gemeinschaft, der sie zu dienen bestimmt ist", voraussetzt. Trotzdem darf die Dogmatik einen wissenschaftlichen Charakter beanspruchen, wenn sie den Zusammenhang ihrer Sätze unter sich und mit dem christlichen Princip aufweist, und wenn sie ferner zeigt, daß dieselben sich „mit den Thatsachen der religiösen Erfahrung und aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung" im Einklang befinden (S. 3 u. 5). Auf die letztere Bedingung kommt es vor allem an. Erst ihre Erfüllung hebt diese Dogmatik über die Stufe einer bloßen Beschreibung des inneren Zusammenhanges der christlichen Weltanschauung empor. Was der Verfasser nun mit dieser Bewährung der dogmatisirten Glaubensaussagen an aller wissenschaftlich gesicherten Erfahrung meint, könnte zweifelhaft scheinen, da er ja die Ueberzeugung theilt, daß die Gegenstände des Glaubens in der Erfahrung nicht anzutreffen sind (S. 9); er citirt sogar (S. 10) den Aufsatz von Holtzmann, worin dieser die Aufstellungen Ritschls über den ausschließlich religiösen Charakter des Strebens nach einer einheitlichen Weltanschauung als das Richtige begrüßte. Auch von den Beweisen für das Dasein Gottes sagt er später (S. 216), daß in ihnen sich die Frömmigkeit den lebendigen Inhalt ihres Selbstbewußtseins nach seinen verschiedenen Seiten hin auseinanderlege. Man ist offenbar nach alle diesem auf die Entscheidung gefaßt, daß die wissenschaftliche Welterklärung, welche der Mensch zum Zwecke mechanischer Weltbeherrschung ausübt, und die religiöse Welterklärung, durch welche der seines höheren Werthes irgendwie bewußte Mensch die Welt als Mittel seiner eigenen Ziele hinstellt, völlig verschieden sind; daß sie gar nicht in der Art derselben Sphäre angehören, um sich gegenseitig bestimmen zu können. Dann käme die Forderung jenes Einklanges auf das Gebot hinaus, daß keine von beiden gesonderten Thätigkeiten den eigenen Kreis verlassen und in den der anderen übergreifen dürfe. Der Verfasser wird es mir daher nicht

verargen, wenn ich mich einen Augenblick der ungesuchten Uebereinstimmung mit ihm gefreut habe. Aber wenn man sich von jener durch den Verfasser selbst indicirten Voraussetzung leiten läßt, wie kann man dann den Satz ertragen, daß die Dogmatik an ihren Sätzen alles ausschließt, was sich mit unserer gesamten Welterkenntnis nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt (S. 8)? Da wird ja nun doch verlangt, daß „unsere gesamte Welterkenntnis" — bekanntlich eine sehr schwankende Größe — als Norm zur Feststellung dessen, was in der Dogmatik gültig sein soll, verwendet werde. Die Kehrseite dieses Verfahrens müßte doch wol sein, daß man ebenso die Resultate „unserer gesamten Welterkenntnis" an den feststehenden Ergebnissen der Dogmatik mißt und nöthigen Falls rectificirt. Ob der Verfasser das wol thut? Das Vorgehen vieler materialistischer Naturforscher auf demselben Wege würde ihn nur dazu ermuthigen können. Auf jeden Fall ist uns klar, der Verfasser will den Einklang der dogmatischen Sätze mit „aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung", welchen er fordert, anders verstanden wissen. Es handelt sich nicht bloß darum, daß die Dogmatik den Conflict ihrer Sätze mit den Resultaten wissenschaftlicher Welterkenntnis vermeidet. Das wäre ja eben dann schon erreicht, wenn jede der beiden Thätigkeiten sich dessen bewußt wäre, daß sie in ihrer eigenen Sphäre mit der anderen nicht zusammentreffen kann. Der Verfasser aber verlangt mehr. Er will, daß die Dogmatik die zunächst nur subjectiv gültigen Glaubensaussagen so bearbeite, daß sie auf „objective (allgemeingültige) Wahrheit" Anspruch machen können. Ob diese Aufgabe in dem allein verständigen Sinne [1]) nicht gerade auf jenem Wege einer Trennung von exact wissenschaftlicher und religiöser Welterklärung erreicht werden könne, hat der Verfasser nicht mit in Rechnung gezogen. Er selbst will dagegen die dogmatischen Aussagen „annäherungsweise zu objectiv gültigen erweitern, indem er sie in einen universellen Zusammenhang hineinstellt, sie mit unserer gesamten Welt-

---

1) Natürlich nur in dem Sinne, daß die Allgemeingültigkeit von vorn herein nur auf die von einem concreten sittlichen Ideal beherrschte Gemeinschaft bezogen wird.

erkenntnis zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt" (S. 7). Ich würde nicht wissen, was ich mit diesen unsicher tastenden Ausdrücken, die in ganz derselben Form mehrfach wiederkehren, anfangen soll, wenn ich nicht S. 3 das Folgende fände: „der Glaube muß die Erfahrung zur Grundlage und zum Ausgangspunkt für eine, über die Grenzen der Erfahrung hinaus erweiterte, dieselbe ausdeutende und ergänzende Weltanschauung nehmen". Ich vermisse zwar auch hierin die erforderliche Schärfe des Ausdrucks; wenn ich aber das hier Gesagte mit dem auf S. 7—8 zusammenhalte, so gestaltet sich mir die Meinung des Verfassers so. Die wissenschaftliche Erklärung der thatsächlich gegebenen Welt führt ganz von selbst auf die Probleme, die der Dogmatiker aufnimmt. Sie schließt dieselben in der Art ein, daß in ihnen ihr eigenes Bedürfnis nach einer Ergänzung zum Ausdruck kommt. Die verlangte Ergänzung leistet in naiver Weise die Religion, in methodischer die Dogmatik. Diese Meinung zurückzuweisen dürfte nicht schwer sein; mit dem Verfasser darüber zu rechten, ist überflüssig, da er in dieses Gebiet nur mit Behauptungen vordringt, auf eine geordnete Untersuchung sich nicht einläßt. Wohl aber dürfen wir fragen, ob es nicht unter dieser Voraussetzung im Interesse des „Einen Gusses" rathsam gewesen wäre, das Urtheil über die Beweise vom Dasein Gottes etwas anders zu fassen. Sind die Probleme, welche Religion und Dogmatik aufnehmen, der wissenschaftlichen Erklärung der thatsächlichen Welt immanent, so muß die Solidarität der letzteren mit einer geordneten Lösung jener Probleme zu erweisen sein. Diesen Beweis muß der Verfasser zulassen. Ein solcher Versuch scheint mir nun aber von den alten Beweisen für das Dasein Gottes nicht so gar himmelweit verschieden zu sein, daß man, wenn man ihn billigt, sich herausnehmen dürfte, von den letzteren in dem Tone zu sprechen, der von anderen Voraussetzungen aus mit Recht angeschlagen wird. Wie reimt sich ferner die Forderung, daß die religiöse Weltanschauung durch die wissenschaftliche Welterkenntnis bestimmt werde, mit dem früheren Urtheile, daß die Gegenstände der ersteren über das Gebiet der letzteren hinaus liegen und sich deshalb einer eigentlich wissenschaftlichen Beweisführung entziehen? Der Verfasser hilft sich mit einem Bilde: „Die Glaubenslehre

bewährt das Recht ihrer religiösen Lebensansicht nur dadurch, daß sie auf den erfahrungsmäßig festgestellten Thatsachen weiter baut, wenn auch das letzte Fundament nicht minder wie das krönende Dach ihres Gebäudes sich jedem directen wissenschaftlichen Beweise entzieht." Mit dieser dürftigen Auskunft würde er sich sicher nicht zufrieden geben, wenn er sich die Thatsache vollständig klar gemacht hätte, daß ja die Probleme, welche nach seiner Meinung die wissenschaftliche Welterkenntnis mit der Religion verbinden, an jener nur hervorbrechen, sobald sie an den Anforderungen eines vorhandenen religiösen Bedürfnisses gemessen wird. Ist nämlich die Behauptung, daß die wissenschaftliche Welterklärung einer Ergänzung bedarf, selbst nur als religiöses Urtheil zu verstehen, so liegt auf der Hand, daß die von der Religion gelieferte Ergänzung keineswegs die objective Gültigkeit ihrer Erkenntnisse in dem von dem Verfasser gemeinten Sinne beweist. Man kann nicht beweisen, daß Aussagen des Glaubens außerhalb der Sphäre der Religion gelten, indem man nachweist, daß sie einem religiösen Bedürfnis entsprechen. Wenn der Verfasser meint, es ginge wenigstens „annäherungsweise", so ist dies wol das allerdings zu erwartende Eingeständnis, daß es im Grunde nicht geht. Dann sollte er es aber auch offen erklären, anstatt die Sache in solchem Nebel zu lassen.

Das Sonderbarste aber an diesem ganzen Gedankengange des Verfassers ist dies, daß er von den dogmatischen Sätzen fordert, sie sollen sich nicht bloß in den Zusammenhang einer allseitig wissenschaftlich gesicherten Erfahrung einfügen lassen, sondern sie sollen auch dem christlichen Princip entsprechen, welches als nicht weiter abzuleitende Thatsache gegeben ist. Die aus dem christlichen Princip entwickelten Sätze sollen in der Dogmatik nur in so fern berechtigt sein, als sie sich als gleichartige Fortsetzung der ohne sie unvollständigen wissenschaftlichen Welterkenntnis ausweisen. Können sie dies nicht, so wird an ihnen gebessert. Wie kommt es, daß darüber der Zusammenhang mit dem christlichen Princip nicht verloren geht, daß nicht schließlich das letztere selbst in Gefahr kommt? Wenn die Gemeinde mit solcher Besorgnis das Vorgehen des Dogmatikers begleitet, so wird ihr mit der von Lipsius dargebotenen Beschwichtigung nicht geholfen, daß nämlich nichts zu befürchten sei,

wenn nur die Dogmatik in christlichem Geiste betrieben werde. Denn man kann von christlichem Geiste erfüllt sein, und doch in der dogmatischen wie in jeder anderen Arbeit eine Menge technischer Fehler von großer Gemeinschädlichkeit begehen. Die Gefahr schwindet wirklich erst unter der freilich falschen Voraussetzung, daß das christliche Princip mit der wissenschaftlichen Welterkenntnis unter einer höheren Einheit begriffen ist, welche dafür garantirt, daß die Normirung der dogmatischen Sätze durch diese in ihren Zusammenhang mit jenem nicht störend hinein greift. Diese Voraussetzung bildet in der That den Hintergrund, welcher den Bestimmungen des Verfassers, die sich in dieser Richtung bewegen, einen verständlichen Sinn gibt. Offenbar schwebt ihm jener Gedanke vor, wenn er (S. 7) meint, das christliche Princip, in seinem geistigen Wesen erfaßt, sei sicher vor etwaigen Conflicten mit dem übrigen geistigen Gesamtbesitze der Zeit. Darin könnte die richtige Erinnerung an den ethischen Charakter der christlichen Religion liegen, durch den sie über die Sphäre solcher Conflicte erhoben wird. Da der Verfasser davon nichts wissen will, so bleibt nur die andere Annahme übrig; er sieht in der religiösen Weltanschauung und der wissenschaftlichen Welterkenntnis die coordinirten Glieder eines umfassenderen Ganzen, das zwar im übrigen dem Geiste verborgen ist, das aber als Voraussetzung für die Dogmatik, die geschrieben werden soll, gefordert wird.

Indes der Gedankengang, der mit diesem Ausblick abschließt, ist von Anfang an von einem völlig anderen durchwachsen und wird schließlich ganz in den Hintergrund gedrängt. Der Verfasser will die Aussagen des Glaubens, welche die Dogmatik in ein System bringt, aus ihrer Isolirung befreien, indem er sie auf ihre psychologische Wurzel zurückführt und ihre Entwicklung aus derselben in ihrer Gesetzmäßigkeit verstehen lehrt. Diese Aufgabe fällt nicht in den Bereich der Dogmatik selbst, sondern in den der Religionsphilosophie. Eine Dogmatik von wirklich wissenschaftlichem Werthe setzt aber die Resultate der letzteren durchweg voraus (S. 6). Diese Ergebnisse sind nun in der That von nicht geringer Tragweite und, wie der Verfasser meint, wol geeignet, den Dogmatiker von der fatalen Vorstellung zu befreien, daß er in einer wenn auch

schönen Welt von Illusionen arbeitet. Der Verfasser sagt zwar (S. 6) von der Religionsphilosophie: „sie muß sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen". Das ist doch aber immerhin genug, zumal für die Religionsphilosophie, welche der Verfasser im Auge hat. Dieselbe schlägt den Weg exacter wissenschaftlicher Forschung ein und nimmt die der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott, Leben in Gott u. s. w. als ebenso viele psychologische Probleme auf, welche sie durch Zurückgehen auf die Gesetze des religiösen Vorstellens, oder durch eine durchgeführte Theorie des religiösen Erkennens zu lösen hat. Natürlich müssen jene Gesetze ebenfalls erst psychologisch festgestellt werden. Wir haben also an der Religionsphilosophie des Verfassers, wenn wir recht sehen, einen Ausschnitt aus der empirischen Psychologie. Gegen diese Bestimmung ihres Begriffes würden wir nun nichts einwenden. Auch dagegen ist nichts zu sagen, daß der Dogmatiker sich mit einer solchen Behandlung der Religion als psychologisches Phänomen befassen sollte. Daß ihm der Ertrag solcher Untersuchungen in einer festen Terminologie zu Gebote stehe, ist gewiß sehr zu wünschen. Aber ich sollte meinen, wenn man überhaupt verstanden werden will, so darf man es nicht in Zweifel lassen, ob man sich einer empirischen oder einer rationalen Psychologie bedient. Der Verfasser hat sich nun zu dieser Unterscheidung höchst sonderbar gestellt. Die Rücksicht auf die „geistig am höchsten stehenden Zeitgenossen", auf deren Zustimmung dem Verfasser sehr viel ankommt, hat ihn, wie es scheint, dazu bewogen, die psychologische Arbeit der Religionsphilosophie in der Form exacter wissenschaftlicher Forschung zu fordern. Daß er diese Forderung mit klarem Einblick in die Aufgaben und die Leistungfähigkeit der empirischen Psychologie erhoben haben sollte, kann ich nicht glauben. Er würde ihr sonst in ihrer Anwendung auf das Phänomen der Religion nicht eine Leistung abverlangen, die außerhalb ihres Gebietes liegt. Wir lesen S. 19: „Die psychologische Erörterung hat gegenüber der modernen Reli-

gionsverachtung zu zeigen, daß die Religion nicht bloß ein allgemein verbreitetes, sondern zugleich ein im Wesen des Menschengeistes nothwendig gegründetes Phänomen sei." Diesem Anspruch gegenüber, daß die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geisteslebens und dessen innerer Entwicklung erklärt werden müsse, darf auch das Christentum keine Ausnahme machen wollen, wenn nicht von vorn herein der „wissenschaftliche Standpunkt" mit dem des blinden Autoritätsglaubens vertauscht werden soll. In diesen Sätzen erwartet der Verfasser von seinen psychologischen Erörterungen einen Erfolg, den die empirische Psychologie nicht in Aussicht nehmen kann. Indem dieselbe die Bilder solcher psychischen Vorgänge, deren regelmäßiges Vorkommen bei allen Menschen wahrscheinlich ist, in der Erinnerung fixirt und beobachtet, um für die Bezeichnung derselben im wissenschaftlichen Verkehr möglichste Uebereinstimmung im Ausdruck zu erzielen, verfährt sie nach Art der beschreibenden Naturwissenschaft. Erklärt wird nichts, sondern nur beschrieben. Der Verfasser aber, auf seinem „wissenschaftlichen Standpunkte", ist damit nicht zufrieden, sondern verlangt eine Erklärung der psychischen Phänomene, die ihn als Theologen interessiren. Nun denn, wenn die Psychologie nicht dabei stehen bleiben will, bloße Facta zu constatiren, sondern zu einer Erklärung, zur Einordnung derselben in einen Causalzusammenhang weiterstrebt, so muß sie die Materie aufsuchen, deren Bewegung das innere Erlebnis des psychischen Vorganges begleitet. Hier eröffnet die mechanische Bewegung ein unermeßliches Gebiet von Erklärungsmöglichkeit. Es fällt mir nicht ein, diese Auffassung der Psychologie dem Verfasser als die richtige andemonstriren zu wollen. Wenn er aber von exacter wissenschaftlicher Forschung spricht, und wenn es denn einmal darauf ankommt, die Zeitgenossen zu hören, so wird er mir zugestehen, daß man heutzutage nicht selten unter jenem Titel die von mir bezeichnete Psychologie zu verstehen pflegt. Zum Ueberfluß will ich den Verfasser auf Lange, Geschichte des Materialismus, II. Buch, S. 160, vergl. auch S. 157; Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, S. 4—8. 226 und 228; Windelband, Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung verweisen. Ich weiß zwar nicht, ob dies

Männer zu den „geistig am höchsten stehenden Zeitgenossen“ zählen, welche der Verfasser anruft. Daß sie aber der Beachtung desjenigen Theologen werth sind, der mit psychologischer Begründung sich das Prädikat „wissenschaftlich“ für seine Dogmatik verdienen will, wird niemand in Abrede stellen. Auf welche Weise will nun aber der Verfasser eine Erklärung der psychischen Vorgänge erreichen? Es ist ein starkes Misverhältnis von Prätension und Vermögen auf diesem Gebiete, wenn der Verfasser nach den vielfachen Versprechungen äußerster wissenschaftlicher Strenge seiner exacten Psychologie zumuthet, sie solle die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes ableiten. Was diejenige Psychologie, deren Namen der Verfasser gebraucht, im besten Falle wirklich zu leisten vermag, ist dies, daß sie eine thatsächlich gegebene Gruppe psychischer Vorgänge, die vielleicht bei allen Menschen vorkommt und, wo sie vorkommt, von uns Religion genannt wird, als complexe psychische Gebilde auf ihre elementaren Bestandtheile zurückführt. Die inductive Feststellung dieser elementaren Functionen des Seelenlebens ist ihr Hauptgeschäft. Ob die vorläufig angenommenen Elemente als solche brauchbar sind, ermißt sie an der Möglichkeit, mit ihrer Hülfe die verwickelteren Erscheinungen auf einfachere zu reduciren. Natürlich kann die Religion ebenso gut wie jedes andere seelische Phänomen als ein solches Factum angenommen werden, an welchem sich die psychologische Theorie zu bewähren hat. Das ist doch aber weit verschieden von der ungeheueren Aufgabe, welche der Verfasser der empirischen Psychologie gestellt hat. Dieser fehlen gänzlich die Mittel, um nachzuweisen, daß die elementaren Functionen sich so gruppiren *mußten*, so daß sie nun als ihr Gesamtresultat die psychische Erscheinung der Religion hervorbringen. Ist sie bei derjenigen Gruppirung ihrer Urelemente angekommen, auf welche sie die psychologische Erscheinung der Religion zurückführt, um sie als einen besonderen Anwendungsfall der allgemeinen Formen zu verstehen, in welchen der Theorie nach das psychische Geschehen verläuft, so hat sie nichts mehr zu sagen. Die Frage nach der Nothwendigkeit jener Constellation ist entweder, wenn darin das Verlangen liegt, einen Causalzusammenhang zu erkennen, dahin zu beantworten, daß ein solcher nur an der das innere Erlebnis

begleitenden materiellen Bewegung erkannt werden kann, also mit den Mitteln der Physiologie. Oder jene Frage ist allerdings durch Berufung auf das Wesen des Menschen zu beantworten. Diese Vorstellung ist nun aber der empirischen Psychologie noch weniger erreichbar wie die Erkenntnis eines Causalzusammenhanges. Sie bleibt ja bei dem stummen Factum eines Zusammenwirkens elementarer psychischer Functionen stehen. Aber das Wesen des Menschen, die zweckvoll geordnete Totalität seiner Kräfte, das ist ein Gedanke, der auf ihrem Wege nicht liegt. Wird doch auch, nach dem bereitwilligen Zugeständnis des Verfassers, durch den Gedanken des Universums kein Gegenstand empirischer Forschung fixirt. Kann er uns vielleicht sagen, worin ein erkenntnis-theoretischer Unterschied beider Gedanken liegt? Es gibt keinen. Mit dem Wesen des Menschen meinen wir entweder seine Bestimmung selbst oder die Gesamtheit seiner Kräfte, welche wir als die Mittel zur Verwirklichung seiner Bestimmung zusammenfassen und beurtheilen. Daß dieser Gedanke nicht der empirischen Psychologie, sondern der Ethik angehört, wird der Verfasser selbst im Ernst nicht bestreiten wollen. Er bezeichnet nicht ein empirisches Factum, das durch den äußeren oder inneren Sinn gegeben wäre, sondern eine Idee, welche die Freiheit ergreift. Die Religion aus dem Wesen des Menschen erklären, heißt daher nichts anderes, als die Bedeutung der Religion dahin beurtheilen, daß man den ethisch-nothwendigen Gedanken der Bestimmung des Menschen nicht vollziehen kann, ohne sie mit einzubegreifen. Es handelt sich dabei, um den Romantikern zum Trotz einen verrufenen Ausdruck Kants zu gebrauchen, um die Zweckmäßigkeit der Religion. Wenn in der Psychologie das Wesen des Menschen als Erklärungsmittel auftritt, so hat man es nicht mit der exacten Forschung der empirischen Psychologie, sondern mit rationaler Psychologie zu thun, der man ihre Abhängigkeit von der Ethik immer wird nachweisen können. Indem der Verfasser diesen Unterschied misachtet, scheitert er gerade an der Stelle, wo das Bewußtsein stolzester Wissenschaftlichkeit seine Segel schwellte. Der Gedanke, daß die Religion ein constitutives Moment des Menschengeistes ist, läßt sich in der Psychologie nur durch eine Erschleichung feststellen. Er ruht auf sittlicher Ueberzeugung von jenem Wesen,

und diese ist von allen Resultaten empirischer Forschung gänzlich unabhängig. Man muß also von vorn herein urtheilen, daß das Unternehmen des Verfassers, durch psychologische Analyse der religiösen Vorgänge die dogmatischen Aussagen über ihre anfängliche Subjectivität hinaus zu objectiv gültigen zu erweitern, sein Ziel nicht erreichen kann. Wenn man nun obenein sieht, wie dem Verfasser selbst die Einsicht in allen Gliedern steckt, daß von dem Naturdasein des Menschen aus die Nothwendigkeit der Religion nicht zu erweisen ist, so begreift man nicht, wie er an dem einzig richtigen Verfahren so gänzlich vorbeigehen konnte. Es ist doch unter jener Voraussetzung nichts einfacher, als daß die Nothwendigkeit der Religion nur bewiesen werden kann für die ethische Gemeinschaft der Menschen und die Nothwendigkeit des Christentums für das Herrschaftsgebiet seiner Vorstellung vom höchsten Gute. Dann ergibt sich, daß nicht die Psychologie, überhaupt nicht die wissenschaftliche Erkenntnis der thatsächlich gegebenen Welt zum Organon der Dogmatik tauglich ist, sondern die Ethik, deren Gegenstand durch die Freiheit gegeben ist.

Trotz dieser Bedenken, welche man dem hier angekündigten Versuche von vorn herein entgegenbringt, könnte man noch ganz zufrieden sein, wenn der Verfasser auch wirklich leistete, was er verspricht. Ein von ihm consequent durchgeführter großer Irrtum hätte die Theilnahme der Fachgenossen immer zu beanspruchen. Ich kann aber getrost dazu auffordern, mir in dem Abschnitt, der „Ursprung und Wesen der Religion“ überschrieben ist, auch nur einen Ansatz zu dem angekündigten psychologischen Verfahren aufzuzeigen. Man wird keinen finden. Wir hören zuerst (S. 20), die Frage nach dem psychologischen Ursprunge der Religion könne nur durch Zurückgehen auf die eigentümliche Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewußtseins und auf die unmittelbar mit diesem zugleich gesetzte, wenn auch zunächst unbewußte Nöthigung zur religiösen Erhebung gelöst werden. Wenn wirklich die Nöthigung zur religiösen Erhebung unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein gesetzt ist, so heißt dies mit anderen Worten, daß aus dem feststehenden Factum der Identität des Bewußtseins die Religion als eine ihrer nothwendigen Bedingungen abgeleitet werden kann. Damit befände sich der Verfasser bekannt-

lich auf dem Wege von Schleiermachers Dialektik. Der für jenen Zusammenhang zu liefernde Beweis ist aber kein psychologischer, sondern ein erkenntnis-theoretischer. Und wenn erwiesen ist, daß die religiöse Erhebung dem Acte des Selbstbewußtseins immanent ist, so hat man nicht den psychologischen Ursprung der Religion, ihre factische Zusammensetzung aus elementaren Bestimmungen des Seelenlebens festgestellt, sondern man hat ihre unentrinnbare Nothwendigkeit aus einer Region abgeleitet, welche der Psychologie nicht zugänglich ist. Aber so schlimm meint es der Verfasser nicht. In dem folgenden § 18 lesen wir ungefähr das Gegentheil von dem eben Vernommenen. Das Verflochtensein in den endlichen Causalzusammenhang und die innerliche Erhebung im Selbstbewußtsein über denselben gibt sich im „unmittelbaren Gefühle" des Menschen kund, und daraus erwächst ihm die Nöthigung, denselben denkend und handelnd zu lösen. Das ist nun ein sehr verwickelter Vorgang, aus welchem hier die Nöthigung zur religiösen Weltanschauung und religiösen Praxis abgeleitet wird. Die Dürftigkeit des transscendentalen Gebietes lassen wir hinter uns und werden zu einer Reflexion über die Weltstellung des Menschen aufgefordert, zu deren Apperception es tiefgreifender psychologischer Analysen nicht eben bedarf, von erkenntnis-theoretischen Untersuchungen ganz zu geschweigen. Wir haben, um es kurz zu sagen, den Uebergang von Schleiermacher zu Ritschl vollzogen und dies in dem leeren Zwischenraume zwischen zwei Paragraphen, welche durch „indem nämlich" mit einander verbunden sind. Ich darf den Citaten des Verfassers zu Anfang des Abschnittes noch eins hinzufügen, indem ich auf Ritschl (Bd. III, S. 173 ff.) verweise. Mit dem Verflochtensein in den endlichen Causalzusammenhang ist natürlich die Summe von Erfahrungen gemeint, in welchen dem Menschen zum Bewußtsein kommt, daß der Lauf der Ereignisse, in dem sein Leben sich abspielt, sich gleichgültig verhält gegen sein Wollen und Wünschen, offenbar also etwas, das mit der „eigenthümlichen Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewußtseins" nicht unmittelbar gesetzt ist, wie der vorige Paragraph behauptete. Damit haben wir das Eine Glied des Gegensatzes, der in der Religion seine Lösung finden soll. Das andere ist die Thatsache, daß der

Mensch in seinem Selbstbewußtsein sich innerlich über jene Situation erhebt. Ritschl hatte auf ein Selbstgefühl des Menschen provocirt, auf welches hin er sich einen höheren Werth beimißt als der Natur, von der er mechanisch abhängt, und läßt uns im Zusammenhange seiner bahnbrechenden Untersuchung nicht in Zweifel darüber, wie jenes Selbstgefühl zu erklären ist, wenn man auch im Kleinen einige Ausdrücke geändert wünschen muß. Lipsius verlegt die innere Erhebung des Menschen über die Natur in das Selbstbewußtsein, in die Apperception der Identität verschiedener Bewußtseinsacte. Vielleicht ist das so genau nicht zu nehmen, so daß er am Ende dasselbe sagen will wie Ritschl. Aber die Erklärung, welche er sogleich gibt, zeigt uns, daß er sich durch die Ungenauigkeit des Ausdrucks zu einer bekannten, höchst bedenklichen Vorstellung verleiten läßt. Er sagt: „Schon im Bewußtsein seiner Endlichkeit ist der Mensch innerlich über dieselbe hinausgehoben. Er stellt damit sein Ich als ein Wesen höherer Art dem gemeinen Schicksal alles Endlichen gegenüber und staunt über dieses Schicksal, das ihn als Naturwesen trifft, ohne doch das Bewußtsein in ihm ertödten zu können, daß er mehr als ein bloßes Naturwesen sei.“ Was ist da unter „Bewußtsein seiner Endlichkeit“ zu verstehen? Offenbar nicht dasjenige Bewußtsein der Endlichkeit, welches den Gedanken einer von dieser unterschiedenen Unendlichkeit einschließt. Denn es handelt sich ja darum, eine eigene Werthbestimmung des Menschen zu motiviren, welche ihm erst den Anlaß dazu gibt, den Gedanken einer Macht zu bilden, die ihre Ueberlegenheit über allen Naturlauf dazu anwendet, den menschlichen Anspruch auf eine höhere Würde zu bestätigen. Jener Ausdruck will also nichts weiter bezeichnen, als das Bewußtsein des Menschen um seine mechanische Abhängigkeit von dem Naturlauf. Und die Thatsache, daß sich dieses Verhältnis im Bewußtsein spiegelt, soll nun den Menschen zugleich über seine Endlichkeit erheben. Er soll sich darin als ein Wesen höherer Art ergreifen, das einen Anspruch darauf hat, dem gemeinen Schicksal alles Endlichen entnommen zu sein. Ob der Verfasser wol angeben könnte, wodurch sich das Bewußtsein als solches von irgend einem andern Factum als etwas Werthvolleres unterscheidet? Der Verfasser wird sich diese Frage gar

nicht in Ernst vorgelegt haben, sonst hätte er vielleicht gesehen, daß das Bewußtsein, wie jedes andere Factum, erst dadurch aufhört, uns gleichgültig zu sein, daß wir es zu unseren im Gefühl der Lust und Unlust angeeigneten Zwecken in Beziehung setzen. Hätte er mit klarem Einblick in den Sinn seiner Worte den obigen Satz geschrieben, so mußte darin die Meinung ausgesprochen sein, daß in der Thatsache des Bewußtseins sich die übernatürliche Bestimmung des Menschen, das, worin er sich von aller Natur specifisch unterscheidet, unmittelbar manifestirt. Denn dann nur wird es begreiflich, daß sich der Mensch schon darin über die Abhängigkeit von der Natur erheben soll, daß er sich ihrer bewußt wird. Ich brauche wol weder dem Verfasser noch den Lesern dieser Zeitschrift die Consequenzen jener Meinung zu entwickeln. Birgt sie doch den trostlosen Wahn von dem selbständigen Werthe des Wissens, der natürlich wie jede Vorstellung eines höchsten Gutes der Quell einer Weltanschauung werden kann, aber einer solchen, die dem Christentum und dem in ihm gewährleisteten höchsten Gute entgegenwirkt. Bei dem Verfasser dürfen wir eine energische Durchführung jener Weltanschauung, die uns den Gegensatz zum Christentum klar vor Augen legte, nicht erwarten. Wie er darauf gekommen ist, den Gedanken zu acceptiren, daß der Geist als wissender seine Uebernatürlichkeit bekundet, ist leicht zu sehen. Wie er die Aufgabe gefaßt hat, die Religion durch psychologische Untersuchung auf das Wesen des Geistes zurückzuführen, ist er ja dazu gezwungen, die Nöthigung zur Religion in einer Naturbestimmtheit des Geistes aufzusuchen, die ihm, abgesehen von jeder ethischen Qualität, zukommt. Natürlich gelangt er auf diese Weise zu rein formalen Bestimmungen; und da lag es ihm ja nun bei seinen Beziehungen zu Biedermann nahe, das Bewußtsein als Kennzeichen der Uebernatürlichkeit festzustellen. Aber dies Bestreben, die Erhebung über die Natur, wie sie in der aus dem Christentum gedeuteten Religion gemeint ist, mit einer Naturbestimmtheit des Geistes zu confundiren, durch welche er sich von dem im Raume Bewegten unterscheidet, steht auf derselben Höhe, wie der Glaube des Volkes an Gespenster. Dort wie hier wirft man die von der Religion garantirte Ueberweltlichkeit des Geistes, welche den höchsten Werth bezeichnet,

mit dem scharf oder unklar erfaßten formalen Charakter des Geistes zusammen, auf welchen an und für sich gar nichts ankommt. — Aber sehen wir, wie der Verfasser seine psychologische Untersuchung fortsetzt. Die in dem Bewußtsein des höheren Werthes erfahrene Nöthigung, über die äußere Abhängigkeit von der Natur innerlich hinauszukommen, führt zu einer einheitlichen Lebensansicht, in welcher der Mensch sein Dasein sowol wie das der umgebenden Welt auf eine geistige Macht zurückführt, der er sich trotz der natürlichen Abhängigkeit von ihr als geistiges Wesen innerlich nahe fühlt. Erst nachdem die sittlichen Ordnungen des Lebens mit dem Fortschreiten der geistigen Cultur deutlicher in's Bewußtsein getreten sind, erfüllt sich die religiöse Weltanschauung mit sittlichem Gehalte, indem sie die göttliche Causalität auch auf jene Ordnungen bezieht. Wir würden vielmehr sagen, daß die Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Religion vielleicht erst nach langer, geistiger Entwickelung in's Bewußtsein treten kann; daß aber auf jeden Fall nach der Einsicht in das Wesen der Religion, welche wir vom Christentum aus gewinnen, die Nöthigung zur religiösen Erhebung nur erklärt wird aus dem Gefühl einer wenn auch noch so gering entfalteten sittlichen Würde des Menschen. — Indem nun der Mensch genöthigt ist, die Macht, von der er sich und sein Dasein abhängig glaubt, „über den ihm bekannten Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen" hinaus zu verlegen, vollzieht er die Vorstellung der Gottheit. Die Form derselben, ob geistiger oder sinnlicher, richtet sich nach dem jedesmaligen Stande der geistigen Gesamtcultur. Man muß aber bei dem berechtigten Streben, die Vorstellung zu vergeistigen, darauf achten, daß man nicht das Interesse der Religion mit einem ästhetischen oder theoretischen verwechselt. Die letzteren Impulse sind zu constatiren, wenn man in dem Begriffe einer Einheit, Urkraft, Ursubstanz eine Aussage von höherem Werthe als die Idee eines Gottes zu besitzen meint. Man hat alsdann das Ziel der Religion, den Menschen in ein persönliches Verhältnis zu dem Weltgrunde zu versetzen, überschritten. — Wenn man dem Verfasser bis hieher gefolgt ist, so gewinnt man den Eindruck, als bilde für ihn das eigentliche Problem die in der religiösen Gemeinde feststehende Thatsache, daß dem Frommen seine Religion eine innere

Nothwendigkeit ist. Daß er nun freilich unter Anderem auch die Einsicht in seinem Buche laut werden läßt, daß die Erfahrung jener Nothwendigkeit dem entwickelten religiösen Leben angehört und daher eine Entscheidung der Freiheit zu ihrer Voraussetzung hat, zeigt § 33. Trotzdem hat er offenbar in dem Bisherigen jene Erfahrung aus der Naturbestimmtheit des menschlichen Geistes abzuleiten gesucht. Daß es ihm hierauf besonders ankommt, zeigt auch die Aufnahme der Definition der Religion von Pfleiderer § 28. Daneben hält er als den Gewinn, der dem Menschen durch die verwirklichte Religion zu Theil wird, dies fest, daß der Glaube an Gott ihn zu innerer Freiheit von der Welt erhebt. Man begreift nicht, wie dieses Resultat zu Stande kommen soll, wenn die Religion als elementare Naturmacht den Menschen ergreift. Um so mehr ist man erfreut, in § 32 plötzlich den folgenden Satz zu finden: „Gegenüber der modernen Religionsverachtung hat die Psychologie zu zeigen, daß der Mensch als ‚endlicher Geist', d. h. als in den endlichen Naturzusammenhang verflochtenes und doch wieder durch sein Selbstbewußtsein innerlich über denselben hinausgehobenes Wesen, sich eben nur durch die Religion als ein Ganzes in sich oder als Selbstzweck aufrecht zu erhalten vermag." Hier erinnern zwar die Ausdrücke „endlicher Geist" und „Selbstbewußtsein" wiederum an die Schwäche des Verfassers; auch muß man es beanstanden, daß er die Analyse ethischer Postulate der Psychologie zuweist. Aber im übrigen findet man hier doch einmal das klare Bekenntnis, daß die Religion die Lösung bietet für ein in der Weltstellung des sittlichen Menschengeistes gegebenes Problem. Ein Ganzes in sich oder Selbstzweck zu sein, ist doch wol nicht eine Naturbestimmtheit des Menschen, sondern seine sittliche Aufgabe. Wenn der Verfasser sich aber dieser Einsicht nicht verschloß, so mußte er auch die anfängliche Fassung seiner Aufgabe revidiren. Die Aufgabe kann unter jener Voraussetzung nur dahin gehen, zu beweisen, daß dem Conflicte zwischen jenen Ansprüchen des sittlichen Menschen und seiner mechanischen Abhängigkeit von der Welt die Nöthigung zur Religion immanent ist, und daß diese Nöthigung ihren correcten Ausdruck findet in der Weltanschauung des Christentums. Daß der Verfasser einen Satz, welcher diese

von Ritschl formulirte Aufgabe einschließt, in einen Zusammenhang aufnehmen konnte, der seine eigene, S. 19 bezeichnete Aufgabe zu lösen bestimmt ist, wirft ein sehr schlechtes Licht auf seine Verheißung, er habe uns eine Dogmatik „aus Einem Guß" geliefert.

Indem der Verfasser aber die Aufgabe liegen läßt, die er beiläufig bei Ritschl als richtig anerkennt, verschließt er sich zugleich die einzige Möglichkeit, einen Beweis für die Wahrheit der religiösen Aussagen zu liefern. Sein „psychologischer" Beweis, daß die Religion im Wesen des Menschen gegründet sei, hat auf die folgenden Ausführungen wenig Einfluß. Man würde sich sehr in der Erwartung getäuscht finden, daß der Verfasser, wie er verhieß, die religiösen Begriffe Offenbarung, Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott als psychologische Probleme behandeln werde. Dagegen ist anzuerkennen, daß er in dem Abschnitt über den dogmatischen Religionsbegriff seine höhere psychologische Einsicht mit Glück gegen die alte Inspirationslehre verwendet, ohne indes etwas wesentlich neues zu leisten. Der alten Dogmatik gegenüber ist an diesem Punkte der Appell an die Psychologie sehr wohl am Platze; aber nicht deshalb, weil das durch den Inspirationsbegriff bezeichnete religiöse Problem überhaupt mit psychologischen Mitteln zu lösen wäre, sondern weil dasselbe durch eine falsche Behandlung in ein Gebiet hinabgeglitten ist, auf welchem eine exakte psychologische Forschung den Anspruch erheben darf, gehört zu werden. Uebrigens bieten gerade in diesem Theile die eigenen Aufstellungen des Verfassers, welche er von Biedermann entlehnt, den deutlichsten Beleg, daß weder seine wissenschaftliche Methode noch seine Einsicht in das Wesen des Christentums sicher genug ist, um die werthvollsten dogmatischen Begriffe vor seinen Misdeutungen zu schützen.

An der kirchlich fixirten Vorstellung von Offenbarung beanstandet der Verfasser vor allem, daß in ihr die Offenbarung als ein besonderer für sich bestehender Vorgang von dem subjectiv menschlichen Glauben an ihren göttlichen Ursprung unterschieden wird. Auf diese Weise entsteht jene äußerliche Uebernatürlichkeit der Offenbarung, welche von der Kritik mit Recht als eine psychologische Unmöglichkeit aufgelöst wird. Es gilt, den Anlaß zu dieser

Kritik zu vermeiden, zugleich aber den religiösen Gehalt des Offenbarungsbegriffs zu bewahren. Beides wird dadurch erreicht, daß die Offenbarung bestimmt wird, als der göttliche Factor in dem religiösen Vorgange selbst, der, von der Einen Seite angesehen, göttliche That ist, von der anderen freie Selbstbeziehung des menschlichen Geistes auf Gott. Vor der psychologischen Kritik ist diese Definition sicher, weil über die Art und Weise, wie in demselben Vorgange göttliche und menschliche Thätigkeit geeinigt sind, nichts behauptet, sondern nur das Factum als eine Aussage des religiösen Bewußtseins hingenommen wird. „Ein göttlicher Geistesact und ein menschlicher Geistesact, beide real unterschieden und doch beide in Einem und demselben geistigen Vorgange im menschlichen Geistesleben untrennbar vereinigt, dies ist das Grundproblem des religiösen Vorgangs überhaupt. Wer die Möglichkeit davon leugnet, dem bleibt nichts übrig, als mit der Offenbarung auch alle Religion überhaupt für eine Illusion zu erklären" (S. 45). — Also alle Zweifel an der Möglichkeit, denen der alte Offenbarungsbegriff erliegt, werden hier durch die einfache Berufung auf die Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins als auf eine letzte Instanz niedergeschlagen. Ich verdenke das dem Verfasser gewiß nicht. Wenn in der christlichen Gemeinde gelehrt wird, daß in dem religiösen Leben ihrer Glieder sich die ursprüngliche That Gottes zu ihrer Stiftung fortsetzt, daß die Offenbarung durch den Sohn in der Offenbarung durch den heiligen Geist sich vollendet, so wird in dieser Lehre nicht das Resultat einer psychologischen Erwägung niedergelegt, sondern ein Urtheil ausgesprochen über den Werth der in der Gemeinde möglichen Erhebung. Der Verfasser weist es also ganz mit Recht ab, die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Offenbarung aufzunehmen und mit psychologischen Mitteln zum Austrag zu bringen. Man kann einen theologischen Beweis für das Recht der christlichen Gemeinde führen, wenn sie jedem ihrer Glieder jenes Urtheil zumuthet. Aber dieser Beweis, der sich auf das Verhältnis des als Offenbarung beurtheilten religiösen Phänomens zu unserem höchsten Gute gründen müßte, liegt nicht in dem Gesichtskreise dieser Dogmatik. Er ist vielleicht zu theologisch. Um so mehr sieht man sich an dieser Stelle nach den Waffen um,

die der Verfasser in dem methodologischen Abschnitt geschmiedet hatte. War uns nicht die Zusage geworden, unter vielem Anderen soll auch der Begriff der Offenbarung als psychologisches Problem behandelt werden? Ja sogar das sollten wir sehen, wie er aus der verborgenen Tiefe unseres Wesens mit Nothwendigkeit geboren wird. Und was sehen wir nun? Von der sicheren Höhe religiöser Selbstgewißheit herab wird das Geräth, durch welches so Großes geschehen sollte, als unzureichend zum Angriff sowol wie zur Vertheidigung verurtheilt. Dem Verfasser ist, als er jene Ankündigung machte, wie mir scheint, eine Verwechselung begegnet. Wenn er auf den psychologischen Mechanismus, durch welchen eine Thatsache in das Gesichtsfeld des religiösen Bewußtseins gerückt wird, einen besonderen Werth legt, so thut er dies eigentlich nur, weil ihm der Hinweis darauf bei der Zurückweisung des gewöhnlichen Supranaturalismus gute Dienste leistet. Indem diese Vorstellungsform in dem Gegensatze gegen jenen Mechanismus den eigentlichen Charakter der Offenbarung sucht, so gibt sie die werthvollen Güter, welche sie schützen will, den Angriffen wenn auch noch so dürftiger psychologischer Erkenntnisse preis. Und wenn Lipsius die Ansprüche der letzteren gegen jenen Supranaturalismus vertritt, so thut er, was vor ihm schon Viele mit Recht gethan haben. Aber die an dieser Stelle eben nicht schwer zu erkaufende Freude, über den alten Supranaturalismus hinaus zu sein, durfte ihn doch nicht zu dem Programm verleiten, welches der in jener Polemik mit Glück verwertheten Psychologie auch die Aufgabe zumuthet, den religiösen Begriff der Offenbarung festzustellen. Einem solchen Zwecke dient sie nur in so fern, als sie falsche theologische Vorstellungen, die sich mit ihr auf gleicher Höhe halten, aus dem Wege schafft. Weiter reicht ihr Vermögen nicht. Das beweist auch das thatsächliche Verfahren des Verfassers, dem es gar nicht einfällt, sein Programm über diese Grenze hinaus auszuführen.

Der Fehler des Supranaturalismus, der ihn mit unveräußerlichen Ansprüchen der Wissenschaft in Kampf gerathen läßt, liegt nach dem Verfasser in der äußerlichen Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion. Er sieht richtig ein, daß alles, was man auf jener Seite Offenbarung nennt, als solche nur gesetzt wird

durch die Beurtheilung des Frommen. Die Ereignisse, in welchen der religiöse Mensch Offenbarungen verehrt, erscheinen einem anderen einfach als die natürlichen Producte eines Zusammenhanges von Ursachen. Daraus zieht der Verfasser nun weiter den Schluß, daß man in solchen äußeren Vorgängen überhaupt nicht Offenbarungen in strengem Sinne zu sehen habe. Genau genommen sei Offenbarung vielmehr die Hervorbringung des religiösen Vorganges in uns, welcher uns erst die umgebende Welt als einen Schauplatz göttlicher Thaten erkennen läßt. Die Kunde von einer solchen Hervorbringung sei einfach mit dem religiösen Acte selbst gegeben, der nicht zu Stande komme ohne das Bewußtsein, daß die freie Erhebung des Menschen zu Gott zugleich eine That des unendlichen Gottes selbst ist. — Dagegen ist zunächst zu erinnern, daß die Behauptung, das Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs sei ein integrirendes Moment jedes religiösen Actes, keineswegs zu rechtfertigen ist. Eine solche Beurtheilung des religiösen Lebens wird sich entweder nur bei dem Religionsstifter finden, oder aber auf derjenigen Stufe der Religion, auf welcher sie selbst in ihrer subjectiven Wirklichkeit als wesentlicher Bestandtheil des in dem Willen Gottes beschlossenen höchsten Gutes erkannt ist. Vor allem aber liegt auf der Hand, daß der Begriff der Offenbarung, den der Verfasser handhabt, nicht in die Dogmatik, sondern in die Metaphysik gehört. Der dogmatische Begriff von Offenbarung ist nur zu verstehen als eine Function der vorhandenen religiösen Gemeinschaft. Die Ereignisse, auf welche diese ihren Ursprung und Bestand zurückführt, erkennt sie als die Offenbarungen Gottes, der auf diese Weise die Art des Verkehrs mit ihm zum Heile der Gemeindeglieder geordnet hat. Niemand kann der religiösen Gemeinde zumuthen, daß sie, wenn es sich um Offenbarung handelt, an jenen Ereignissen vorbeigehe oder über sie hinaus in eine vermeintlich größere Tiefe strebe, da an der Anerkennung derselben als Offenbarung das Recht ihres eigenen Bestehens hängt. Gerade in diesen Thatsachen muß der gnädige Wille Gottes erkennbar hervortreten — diese Ueberzeugung ist das unantastbare Band der Gemeinschaft, von deren Weltanschauung in der Dogmatik die Rede ist. Wenn daher der Verfasser eingestandenermaßen eine Dogmatik

vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus schreiben wollte, so mußte er den Begriff der Offenbarung auf die Ereignisse beziehen, welche die der Gesamtheit der Christen erkennbaren Grundlagen ihrer Gemeinschaft bilden. Als Offenbarung aber den in dem Einzelnen wirkenden verborgenen Grund seiner religiösen Vorstellungswelt zu bezeichnen, ist in doppelter Weise fehlerhaft. Erstens wird dabei die nothwendige Beziehung des Begriffs der Offenbarung auf die Gemeinschaft vergessen. Offenbarung für den Einzelnen als solchen gibt es gar nicht. Das nennen wir nicht Offenbarung, sondern Hallucination. Zweitens aber ist mit jener Definition ein Verfahren indicirt, das dem Vorsatze des Verfassers, eine Dogmatik vom Standpunkte der christlichen Gemeinde zu schreiben, widerspricht. Denn indem er dem Begriffe der Offenbarung jenen Sinn gibt, so verläßt er ja den Boden der religiösen Gemeinschaft und sucht einen außerhalb ihrer gelegenen Grund für die subjective Wirklichkeit der Religion. Wenn er die Absicht hätte, eine Metaphysik der Religion zu liefern, so wäre es mir verständlich, daß er den dogmatischen Begriff der Offenbarung mit dem eines objectiven verborgenen Realgrundes der religiösen Erhebung vertauscht. Da er jene Absicht von sich weist, so wäre es besser gewesen, wenn er sich an dieser Stelle ein anderes Beispiel als dasjenige Biedermanns gewählt hätte.

Wir dürfen bei dieser Gelegenheit auch gleich auf die Form hinweisen, welche die Lehre von der Heilsgewißheit bei dem Verfasser zu gewärtigen hat. Offenbarung, man mag sie definiren, wie man will, ist doch auf jeden Fall für die religiöse Gemeinschaft dasjenige, was dazu bestimmt ist, die Schwankungen der subjectiven Frömmigkeit durch seine davon unberührte Sicherheit auszugleichen. Wird nun als Offenbarung der in dem Einzelnen wirkende göttliche Realgrund der subjectiven Religiosität bezeichnet, so sind wir natürlich darauf angewiesen, das wirkliche Vorhandensein derselben für uns an der Intensität unserer religiösen Erlebnisse zu messen. Damit wird dann aber dem heilsbedürftigen Menschen die Perspective auf eine religiöse Praxis eröffnet, die weniger dem Gebiete der Reformation als dem der mittelalterigen Frömmigkeit angehört.

Nicht außer Zusammenhang mit dieser Lehre von der Offenbarung steht des Verfassers Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften. Bevor wir uns derselben zuwenden, bedarf es aber noch eines Rückblicks auf des Verfassers Theorie vom religiösen Erkennen, die ebenfalls nicht ohne Einfluß auf das vor uns liegende Lehrstück gewesen ist. In diesem Abschnitte S. 72—115 ist der Hauptgedanke, daß man sich vor Ueberschätzung der religiösen Vorstellungen bewahren müsse durch die Einsicht in ihre nothwendige Incongruenz im Vergleich zu den Vorgängen, deren dürftiges Residuum sie sind. Der Verfasser hat diesen Gedanken schon früher in seinen Streitschriften gegen Koopmann verwerthet. Die Ausführung in der Dogmatik ist unter dem Einflusse Biedermanns, dem der Verfasser hier auf Schleiermacher'schem Boden begegnete, um vieles durchsichtiger geworden. Der Inhalt derselben ist in kurzem folgender. Wird der religiöse Trieb (oder, was in der Terminologie des Verfassers dasselbe ist, die religiöse Freiheit) in irgend einem Momente in Bewegung gesetzt, so veranlaßt er in uns ein Anschauungsbild von einem übersinnlichen Gegenstand, nämlich von Gott, dessen gegenwärtiges Wirken uns an diesem Punkte zum Bewußtsein kommt. In dem Momente der Gefühlsbestimmtheit selbst ist nun dieses Anschauungsbild immer ein subjectiv angemessener Ausdruck einer thatsächlichen religiösen Erfahrung und in so fern vollkommen wahr. Ist aber die Wärme der Gefühlserregung verflogen, so gestaltet sich jenes Symbol eines inneren Erlebnisses, indem man es als etwas für sich gültiges fixiren will, nothwendig zu der Vorstellung von einem übersinnlichen Gegenstande. Diese Vorstellung ist nun mit einer doppelten Unvollkommenheit behaftet. Erstens ist sie gebildet in Folge einer Verwechselung: man nimmt das, was nur Symbol einer Affection durch den Gegenstand ist, für das Bild des Gegenstandes selbst [1]). Zweitens ist die Vorstellung, da sie nur durch Kategorien, die dem

---

[1]) Dies und das damit zusammenhängende wunderliche Gerede von dem verborgenen Ding an sich hinter der Offenbarung Gottes findet sich bei demselben Verfasser, der sich bisweilen darin gefällt, von seiner Uebereinstimmung mit der Kant'schen Erkenntnistheorie zu sprechen.

natürlich-sinnlichen Dasein entlehnt sind, zu Stande kommt, ein völlig inadäquater Ausdruck des Uebersinnlichen. Wenn nun die Dogmatik sich in diesen Vorstellungen bewegt, so versteht sich von selbst, daß ihre Sprache immer unvollkommen bleiben wird. Auch Biedermanns Versuch, durch reines Denken zum Erfassen des übersinnlichen Gegenstandes vorzudringen, schlägt fehl, denn es gibt für uns kein Mittel, uns von den Kategorien, mit welchen wir uns die endliche Welt zurechtlegen, zu emancipiren und vollkommenere Instrumente des Erkennens zu erwerben. Die Arbeit der Dogmatik kann vielmehr nur darin bestehen, daß sie „durch möglichst allseitige Verarbeitung der Ergebnisse der Verstandeskritik die naive religiöse Vorstellung zum Bewußtsein ihrer sinnlichen Bildlichkeit, und dadurch annäherungsweise auf ihren gedankenmäßigen Ausdruck bringt". — Das sind nun freilich zwei wohl zu unterscheidende Aufgaben. Die erstere wird später § 92 so formulirt: „den thatsächlichen Glaubensgehalt als einen Complex von inneren Thatsachen der religiösen Erfahrung von der bestimmten vorstellungsmäßigen Form, in welcher jener Gehalt für den Glauben subjective Gewißheit ist, zu unterscheiden." Diese Aufgabe ist mir verständlich. Die andere ist die, die religiöse Vorstellung auf ihren gedankenmäßigen Ausdruck zu bringen. Der Verfasser sagt, dies geschehe „dadurch", nämlich eben durch jene Unterscheidung. Das ist aber so genau nicht zu nehmen; unmittelbar bringt die vorgenommene Unterscheidung den gedankenmäßigen Ausdruck der religiösen Vorstellung nicht zu Stande. Sie zeigt nur die psychologische Herkunft der letzteren auf, die Elemente, aus denen sie sich factisch zusammensetzt. Die eigentliche Intention der religiösen Vorstellung, den übersinnlichen Gegenstand zu bezeichnen, wird auf diese Weise noch nicht in höherem Maße erreicht. Dies geschieht, wie die Ausführungen des Verfassers ergeben, erst durch eine Thätigkeit, welche wir nach der Zersetzung der religiösen Vorstellung durch die Verstandeskritik nicht auf ein Gebot der Logik, sondern nur in Folge eines praktischen Impulses in Anwendung bringen. Die Kritik des Verstandes bezieht sich nämlich nur auf die religiöse Vorstellung selbst, der religiöse Vorgang, der uns zu jenem kühnen Griff in das Uebersinnliche trieb, bleibt davon unberührt. Befindet

man sich nun diesem auf den Trümmern der vom Verstande zerbröckelten Vorstellungen gegenüber, so kommt es einfach darauf an, ob man ihn für Illusion hält oder nicht. Thut man jenes, so schließt man die Dogmatik mit dem durchaus berechtigten Zerstörungswerke der Kritik; thut man dieses, so scheint nach den übeln Erfahrungen, die man bei der dialektischen Auseinandersetzung des Sinnlichen und Uebersinnlichen gemacht hat, eigentlich auch nichts weiter übrig zu bleiben. Man dürfte sich dann nur etwa sagen: mag die Dialektik, welche die Unmöglichkeit dieser Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen aufweist, noch so sehr Recht haben, es steckt doch hinter ihnen ein Vorgang, dessen Realität ich, wie ich nun einmal bin, nicht hinwegleugnen kann. Der Verfasser meint nun aber doch, daß, wenn man nur die Realität des in der Religion gesetzten Wechselverhältnisses zugebe, doch der Reiz zu einer neuen Thätigkeit entstehe, welche der Dogmatik über ihr negatives Resultat hinweghelfe. Man beginnt von neuem die Bilder übersinnlicher Gegenstände zu entwerfen. Diese Thätigkeit heißt aber jetzt, wo sie die kritische Vernichtung ihrer früheren Producte durch den Verstand erlebt hat, nicht mehr naives religiöses Vorstellen, sondern Speculation. Im Unterschiede von jenem wählt diese, indem sie das vom Verstande getrennte „zusammenschaut" und so eine neue religiöse Bildersprache erfindet, abstractere Ausdrücke, weil sie weiß, daß die Vorstellung um so eher der Kritik verfällt, je mehr sie sinnlich gefärbt ist. Die auf diese Weise gewonnenen Vorstellungen sind im Vergleich zu den früheren „geläutert", bezeichnen eine „annähernde Lösung des Problems", sind „gedankenmäßiger". Wer diese Stufe erreicht hat, darf auf die überwundene Anschauungsweise, die die Linie der Kritik noch nicht passirt hat, und sich daher mit weniger abstracten Ausdrücken begnügt, als auf Aberglauben zurückblicken, wenn er einsieht, daß die sinnliche Vorstellungsform den geistigen Gehalt des frommen Bewußtseins trübt. Zugleich aber muß er sich selbst stets gegenwärtig halten, daß seine eigenen „geläuterten" Vorstellungen keineswegs adäquate Bezeichnungen des Uebersinnlichen geworden sind. Sie sind auch nur bildlich zu nehmen. Deshalb hat man auch zu erwarten, daß eine neue Culturperiode die Gedankenformen, in

denen wir den höchsten Gehalt unseres inneren Lebens niedergelegt hatten, abwerfen wird, um eine höhere Stufe der Abstraction, eine gründlichere Reinigung der religiösen Vorstellung von ihren sinnlichen Elementen zu erstreben.

Wären die religiösen Vorstellungen wirklich als symbolische Bezeichnungen frommer Gefühlszustände entsprungen, die einen adäquaten allgemeingültigen Ausdruck nicht zulassen, so wäre es ohne Zweifel richtig, ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit so, wie der Verfasser thut, zurückzuweisen. Daß es einen anderen Weg gibt, dieselben nach einer Regel zu bilden, weiß der Verfasser ja wohl, wenn er doch seine Ausführungen mit der freilich auf ganz anderem Boden gewachsenen Erkenntnis schmückt, daß die religiöse Weltanschauung dazu diene, die Ansprüche des sittlichen Menschengeistes mit seiner empirischen Weltstellung auszugleichen. Dann ergiebt sich aber ein anderer Rechtstitel für jene Vorstellungen als die monotone Berufung auf die Realität der von dem Einzelnen erlebten Gemeinschaft mit Gott, deren psychologische Erscheinung dazu gewirkt habe, sie zu bilden. Ich kann mich hier auf eine ausführliche Kritik der von dem Verfasser fest gehaltenen Theorie aus Mangel an Raum nicht einlassen. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß sie die ganze weitläufige Dogmatik, welche der Verfasser darauf folgen läßt, als völlig unnütz darthut. Wenn die Vorstellungen, mit welchen die Gegenstände des Glaubens bezeichnet werden, nothwendig inadäquat sind, so kann es darauf gar nicht ankommen, ob die sinnliche Färbung etwas stärker oder schwächer ist. Die abstraktere Fassung durch das Prädikat „gedankenmäßiger“ oder „geläutert“ auszuzeichnen, hat der Verfasser kein Recht. Denn wenn im ganzen und großen unser Vorstellungsmaterial und der Gegenstand des Glaubens gänzlich incommensurabel sind, so ist es auch eine leere Spielerei, unter unseren Begriffen diejenigen auszuwählen, welche zur Bezeichnung dieses Objectes sich am besten eignen möchten. Ihm gegenüber sind sie ja alle gleich. Der Verfasser gibt wenigstens nicht an, warum denn die abstractere Form geeigneter sei, den „geistigen Gehalt“ der religiösen Vorstellung zum Ausdruck zu bringen, als die sinnlicher gefärbte, und es möchte ihm auch schwer werden. Er könnte sagen, und darauf scheint

mir seine Meinung allerdings hinauszulaufen (vgl. S. 197) —, es sei nicht sowol das Verlangen des Frommen nach adäquaterem Ausdruck seines Glaubens, was die fortschreitende Verdünnung veranlaßt, sondern der Anspruch der allgemeinen Cultur. Die Forderung, die religiösen Anschauungen fortwährend mit dieser auszugleichen und dadurch den „Zusammenhang des geistigen Lebens" zu bewahren, treibt zu jener im übrigen durch keinen Zweck motivirten Thätigkeit. Indes wenn der Vertreter der Cultur die Einsicht des Verfassers besitzt, so wird er sich schwerlich zu einem Compromiß verleiten lassen, der ja nur darauf rechnet, seine geistige Reife möchte vorläufig noch einen so niedrigen Grad haben, daß er den auf der jeweiligen Stufe der Abstraction noch nicht überwundenen Rest des Sinnlichen nicht bemerkt. Wäre er reifer, so würden auch die Widersprüche in den gewählten Bildern ihm sichtbar werden. Wie soll sich der „Zusammenhang des geistigen Lebens" gegen dies fatale Bewußtsein erhalten? Wie mir scheint, nur so, daß man auf Bildung und Weiterbildung der Dogmen verzichtet. Man läßt jeden im eigenen Innern erleben, was er erleben kann. Von dem Gegenstande des Glaubens, der doch einmal absolut verborgen ist, Vorstellungen zu bilden, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit immer hindurchschimmern lassen, muß man für zwecklos erachten. Nur Ein Zweck ihrer Erzeugung könnte noch übrig bleiben. Der Dogmatiker der einen Culturperiode versorgt auf diese Weise den der folgenden mit dem Material, an dessen Zerstörung er seinen Scharfsinn zeigen kann. Da man aber nicht im Ernst erwarten kann, daß ein Theolog seinem Stande dieses Opfer bringt, so ergibt sich, daß der Stoff, dem der Dogmatiker seine Arbeit widmet, nach der Theorie des Verfassers zwecklos und deshalb werthlos ist. Seine Auseinandersetzung sucht zwar die Ursache der religiösen Vorstellungen zu erweisen; daß es sich auch um einen Zweck derselben handeln könne, läßt er außer Augen. Einen solchen gibt es aber nur dann, wenn es für die christliche Gemeinde auch einen allgemeingültigen Ausdruck für das Wesen Gottes und unser Verhältnis zu ihm gibt, nicht ein ewig in Frage gestelltes Bild des verborgenen Wesens, sondern einem jeden Christen verständlichen Ausdruck des offenbaren Wesens Gottes. Können wir hierauf

rechnen, so sind wir auch dazu berufen diesen Ausdruck zu suchen und gegen Misdeutungen zu schützen. Dann hat die Arbeit in der systematischen Theologie einen eigentümlichen Zweck, der der Mühe werth ist. Der vom Verfasser innegehaltene Beruf kann nichts zutage fördern als negative Kritik, Mittheilung innerer Erlebnisse, die vielleicht im engeren Kreise der Erbauung dient, und zwecklose Bilder.

Damit stehen wir nun vor der Lehre des Verfassers von Gott. Die allgemeinen Züge, die derselben durch das Voraufgegangene vorgeschrieben sind, werden auch wirklich inne gehalten. Vor allem ist sie für uns deswegen interessant, weil sie Gelegenheit gibt, die Anwendung der eben besprochenen Grundsätze zu beobachten.

Der Verfasser erzählt, wie sich aus dem im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" gesetzten Gefühl der Abhängigkeit vor einer höheren Macht allmählich die Gottesidee entwickelt. Leider ist es nicht wol möglich, hierüber mit dem Verfasser in Diskussion zu treten, da der häufige Rekurs auf religiöse Erfahrungen die Aussicht auf eine solche für mich wenigstens abschneidet. Es sei daher nur erwähnt, daß sich ihm als allgemeinster Inhalt der Gottesidee ergibt die Vorstellung von Gott als der höchsten, unsere ganze Welt nicht minder als unser eigenes Leben begründenden Causalität. Die näheren Bestimmungen dieser Causalität folgen nach bekannter Weise aus der Verschiedenheit der auf sie zurückgeführten Daseinsgebiete, der natürlichen und sittlichen Welt, endlich des Heils als der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott. Als Causalität des letzteren Verhältnisses, welches für den Frommen ein höheres Gebiet ist als das sittliche, ist Gott die Liebe. Aber niemand meine, mit diesen Vorstellungen irgendwie das innergöttliche Wesen an sich bezeichnen zu können. Sie haben ihre Wahrheit nur als Bezeichnungen der Art, wie wir im religiösen Vorgange selbst von Gott afficirt werden. Sobald sie, aus dem Zusammenhange psychischer Ereignisse, dem sie ihre Entstehung verdanken, losgelöst, eine Geltung für sich beanspruchen, werden sie inadäquate, bildliche Ausdrücke für den übersinnlichen Gegenstand, dem unsere Kategorien zu enge sind —, d. h. sie zeigen den oben beschriebenen Charakter der religiösen Vorstellungen überhaupt. Aber mit diesem Material

hat sich die Dogmatik in der Lehre von Gott niemals begnügt. Sie hat nicht umhin gekonnt, den philosophischen Begriff des Absoluten ihren Bestimmungen zu Grunde zu legen. Jener Begriff ist nämlich nichts den religiösen Vorstellungen fremdartiges. Obgleich mit dem Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis der Welt ohne scharfe Scheidung verschmolzen, ist er doch nicht aus diesem entstanden, sondern aus der Reflexion über den geistigen Gehalt der religiösen Weltbetrachtung. Mit diesem „geistigen Gehalte" meint der Verfasser an dieser Stelle die Verschiedenheit der im religiösen Verhältnisse erlebbaren Abhängigkeit von jeder anderen, welche im Wechselverkehr mit der Welt erlebt wird. Die Reflexion über diesen Abstand fordert den Begriff des Absoluten als des unendlichen Grundes alles endlichen Daseins. Wenn sich dieser Begriff schließlich zu dem eines unendlichen Selbstbewußtseins und einer unendlichen Selbstmacht bestimmt, so darf man, wie der Verfasser sagt, doch nicht vergessen, daß wir denselben zwar als speculatives Postulat aufstellen, aber im concreten Denken nicht vollziehen können, ohne ihn sofort wieder durch Verendlichung aufzuheben. Denn sobald man zu positiven Ausdrücken über das Absolute schreitet, so ergibt die unüberwindliche Beschränktheit unserer dem Endlichen entsprechenden Kategorien lauter inadäquate bildliche Ausdrücke. Wie mir scheint, ist also der einzige nicht zu beanstandende Rest der Satz, daß etwas, das Nicht-Welt ist, der Grund der Welt ist. Dies ist das Gut, welches der philosophische Begriff mit der religiösen Vorstellung theilt. Es ist das Erbe, welches beide aus dem religiösen Vorgange überkommen haben. Der auf beiden Seiten unvermeidliche Versuch, zu positiven Aussagen weiterzugehen, führt ebenso unvermeidlich zu inadäquaten Ausdrücken. Trotzdem hält der Verfasser nun die Forderung einer approximativen Gotteserkenntnis aufrecht. Man müsse nämlich dieselbe verlangen, wenn man die Nöthigung zur religiösen Weltbetrachtung gelten lasse. Vor Selbsttäuschung bewahren wir uns bei dieser Annäherung an die Erkenntnis Gottes, wenn wir uns das Inadäquate aller unserer Aussagen über Gott stets gegenwärtig halten. —

Daß wir uns so vor Selbsttäuschung über unsere Erfolge auf diesem Gebiete bewahren, will ich wohl glauben. Aber wie in aller

Welt kommt auf diese Weise approximative Gotteserkenntnis zu Stande? Der Verfasser hilft sich in der Verlegenheit mit folgendem Satze: „Indem wir uns aber bei jeder einzelnen Aussage bewußt bleiben, worin das Bildliche und darum Inadäquate aller unserer positiven Aussagen über Gott eigentlich liegt, sichern wir uns dadurch die Möglichkeit, freilich nicht Gottes Wesen uns adäquat vorzustellen, wol aber annäherungsweise im begrifflichen Denken zu erfassen.“ Die Unmöglichkeit einer adäquaten Vorstellung von Gottes Wesen liegt in der Endlichkeit unserer Kategorien. Da diese Endlichkeit für uns unüberwindlich ist, so ist hier natürlich auch von einer Annäherung an adäquatere Vorstellungen nicht die Rede. Wol aber soll es nun möglich sein, im begrifflichen Denken das Wesen Gottes annäherungsweise zu erfassen. Was der Verfasser sich bei diesem Unterschiede gedacht hat, ist mir nicht klar. Wahrscheinlich ist es eine Reminiscenz aus Biedermanns Dogmatik, die in den Zusammenhang seiner eigenen Gedanken nicht paßt. Aus diesem heraus muß erwiedert werden, daß die Kategorien des begrifflichen Denkens auf jeden Fall mit derselben unüberwindlichen Endlichkeit behaftet sind, wie die, durch welche die Vorstellung zu Stande kommt. Dann ist aber auch der Erfolg des durch beide Thätigkeiten gemachten Versuches, Gott zu erkennen, derselbe, nämlich gleich Null. Dem Verfasser schwebt bei seiner Prätension einer approximativen Gotteserkenntnis der Gedanke vor, daß uns ja bei der immer wiederholten Erkenntnis des Bildlichen in den Aussagen über Gott die Transcendenz des Begriffs Gottes von immer neuen Seiten her zum Bewußtsein kommt. Auf diese Weise machen wir aber durchaus keine Fortschritte in der begrifflichen Erfassung des Wesens Gottes, sondern wir bringen uns des Oefteren die Schranke unseres Erkenntnisvermögens zum Bewußtsein, die wir in jedem einzelnen Falle in derselben Weise erleben. Die Aussage über Gottes Wesen bleibt dabei unverändert dieselbe, daß es unseren Begriffsmitteln überlegen, oder daß es Nicht-Welt ist. Mit der annäherungsweisen Gotteserkenntnis, die der Verfasser in Aussicht nimmt, ist es also nichts. Damit ist zugleich das Urtheil gesprochen über seine eigenen, als speculativ bezeichneten Versuche, die kritisch zersetzten religiösen Vorstellungen

von Gottes Wesen und Eigenschaften wieder „zusammenzuschauen“. Da die so erzielten Producte immer wieder genau denselben Todeskeim in sich tragen, wie die alten, so sind sie auch um nichts besser als diese.

Der methodische Fehler, der sich hier besonders empfindlich fühlbar macht, ist wiederum der, daß der Verfasser die religiösen Vorstellungen einfach als psychische Ereignisse behandeln will, die in dem geistigen Leben des Menschen ihre Ursache haben. Daß der Verfasser auf diese Weise ihre Richtigkeit, d. h. ihre Gültigkeit für die christliche Gemeinde nicht erweisen kann, habe ich oben gezeigt. Hier wird diese Unmöglichkeit und die Mangelhaftigkeit des vom Verfasser befolgten psychologischen Verfahrens noch besonders dadurch illustrirt, daß er eine Menge der individuellsten Erfahrungen vorführt, die vielleicht in dem vertrautesten Kreise frommer Gemeinschaft zur Aussprache gelangen dürfen, in eine Darstellung der religiösen Weltanschauung aber schon deshalb nicht gehören, weil bei ihnen von einer Beziehung des Menschen auf die Welt nicht die Rede zu sein pflegt. Wie unsicher die Methode des Verfassers ist, zeigt sich noch besonders in der Art, wie er die Dogmatik anweist, nicht nur die religiöse Vorstellung von Gott als der persönlichen Liebe, sondern auch den philosophischen Begriff des Absoluten zu verwerthen. Socinianer und Vermittelungstheologen haben, wie er sagt, mit Unrecht den letzteren abgewiesen, um es mit jener allein zu versuchen. In diesem Punkte habe die alte Orthodoxie gegen ihre Widersacher Recht: nur sei dieselbe in so fern im Irrtum gewesen, als sie jene Vorstellung und diesen Begriff vermengt habe, ohne auf ihren Unterschied bedacht zu sein. Der Unterschied, der zugleich die verschiedene Art ihrer Verwendung in der Dogmatik angibt, besteht nun nach ihm darin, daß der Begriff als regulativer Canon für die Vergeistigung der religiösen Gottesidee dient, ihren *geistigen* Gehalt darstellt (S. 221), die Vorstellung aber den *religiösen* Gehalt umfaßt. Nun erklärt er, daß das einseitige Streben nach Reinerhaltung des Begriffes des Absoluten den religiösen Gehalt verflüchtigt; auf der andern Seite soll der, dem allein die Lebendigkeit der religiösen Vorstellung am Herzen liegt, ihren geistigen Gehalt darangeben. Er fordert daher, man

solle das Eine thun und das Andere nicht lassen. Da nun aber beide Thätigkeiten sich gegenseitig einschränken und in ihrer Vollendung gedacht sich ausschließen, so sieht man sich, wenn man die Regel des Verfassers befolgt, einem principlosen Schwanken preisgegeben. Ein Maß, bis zu welchem man auf jeder Seite gehen dürfe, wird meines Wissens nicht angegeben. — Der Unterschied zwischen der religiösen Gottesidee und jenem philosophischen Begriffe ist vielmehr der, daß jene wirklich das Wesen des Gottes, auf welchen der religiöse Glaube sich richtet, ausspricht, während dieser darauf berechnet ist, den Bestand der thatsächlich gegebenen, wissenschaftlich erkennbaren Welt aus ihrem letzten Grunde zu erklären. Wer diesen Unterschied in seiner Schärfe erkannt hat, wird sich wol hüten, nach der Vorschrift des Verfassers beide Vorstellungen gegen einander spielen zu lassen, bis einmal zufällig der Moment erreicht sein möchte, wo sie sich gegenseitig die Waage halten. Dem Verfasser wird jener Unterschied leider dadurch verdeckt, daß er als den religiösen Gehalt der Gottesidee dies bezeichnet, daß Gott Causalität der Welt ist. Damit ist als der Kern des religiösen Gedankens Gottes eine untergeordnete Beziehung desselben geltend gemacht, worin er allerdings mit dem philosophischen Begriff des Absoluten zusammentrifft, nur mit dem Unterschiede, daß man in der Religion auf das verzichtet, was grade der kühne Sinn des metaphysischen Versuches ist, Gott in seinen Beziehungen als Causalität der Welt erkennen zu wollen.

Von seinem theologischen Grundgedanken, daß Gott die verborgene Causalität der Welt ist, macht der Verfasser die consequente Anwendung in der Lehre von der Sünde. Kommt es in der religiösen Weltanschauung darauf an, den thatsächlichen Bestand der Welt als das Product der göttlichen Causalität zu begreifen, so muß dem Christen die ihm feststehende Thatsache der Sünde eine Schwierigkeit bereiten, deren Gewicht auch von dem Verfasser empfunden wird. Er sagt § 413: „Gegenüber der Vorstellung von der Sünde als einer zufällig in die göttliche Weltordnung eingedrungenen Störung stellt sich auch das sittlich Böse dem Denken als ein durch die Entwicklung des endlichen Geisteslebens nothwendig gesetztes, zugleich aber im Gesamtleben fortschreitend über-

wundenes dar"; und bald darauf lesen wir: „Geht aber das Böse nicht nur in der sittlichen Welt unvermeidlich mit, sondern erweist sich zugleich als Stachel der Entwicklung derselben, so erscheint es im Zusammenhange des Ganzen zugleich wieder als etwas gutes, freilich nicht an und für sich selbst, wol aber in Beziehung auf das werdende Gute." Namentlich die letztere Bemerkung soll den Widerstand beschwichtigen, den die specifisch christliche Beurtheilung des Bösen dem Versuche leistet, dasselbe aus der hervorbringenden Thätigkeit des Gottes zu verstehen, von dem man Vergebung der Sünden erbittet. Daß aber jene landläufige Betrachtung nicht dazu ausreicht, diese Schwierigkeit zu heben, muß der Verfasser auch gefühlt haben. Denn er selbst hat den § 413 gemachten Versuch § 408 im voraus mit folgenden Worten verurtheilt: „Die Auskunft, Gott habe das Böse zu guten Zwecken geordnet, macht ihn zum Urbilde jesuitischer Moral." Wenn der Verfasser nämlich in dem vorher Angeführten sagte, in dem Zusammenhange des Ganzen erscheine das Böse selbst wiederum als etwas gutes, so heißt dies: Durch den Zusammenhang, in welchem das Böse als nothwendiges Mittel mit dem guten Zwecke des Ganzen steht, participirt es an dem Werthe des Letzteren, d. h. das Böse darf diese Würde beanspruchen, weil es zu einem guten Zwecke geordnet ist. Da der Verfasser die Folgen dieser Anschauungsweise selbst so kräftig ausgesprochen hat, so dürfen wir hier jede weitere Beurtheilung derselben unterlassen.

Muß man an der Lehre von der Sünde wenigstens ihren Zusammenhang mit den theologischen Prämissen des Verfassers anerkennen, so schwindet dieser Vorzug in erschreckender Weise in der Lehre von Christi Person und Werk. Ich habe leider hier nicht den Raum, um mein Urtheil über dieses wirre Durcheinander entgegengesetzter Gedanken zu motiviren. Aber der Thatbestand scheint mir so offen am Tage zu liegen, daß ich mir erlaube, ihn kurz zu skizziren. Der Verfasser hat in diesem Theil seines Buches die Resultate Ritschls in ziemlicher Vollständigkeit aufgenommen. Und er hat dieselben in der Weise sich angeeignet, daß er sie durchflochten hat mit Gedanken, die er zumeist Biedermann und Schweizer verdankt. Ich kann nun nicht finden, daß dadurch in

diesem Falle ein erträglicher Dreiklang zustande gekommen ist. Mit Ritschls Anschauung von der durch Christus gestifteten Versöhnung steht hier in Verbindung der Gedanke von Gott als der verborgenen Causalität der Welt; ferner das Verfahren, Christus als die Ursache zu behandeln, welche das neue religiöse Verhältnis in dem Einzelnen hervorbringt, wodurch die unglückselige Trennung von Princip und Person auch bei dem Verfasser erzeugt wird [1]); schließlich der schiefe Gedanke, daß das Heil für den Frommen ein höheres Gebiet bezeichne, als das sittliche. Wenn man Ritschls Gedanken im wesentlichen zustimmt, so müßte man sich ja eigentlich darüber freuen, daß sie so zahlreich in dieser Dogmatik auftauchen. Trotzdem wünschte ich im Interesse beider Gelehrten, es wäre unterblieben. Denn Ritschls Resultate haben auf keinen Fall die Mißachtung verdient, welche der Verfasser ihnen dadurch erweist, daß er sie in einen ihnen gänzlich fremdartigen Zusammenhang hineinzwängt. Aber auch um des Verfassers willen muß man es beklagen, daß seine Bereitwilligkeit, jene zu verbreiten, nicht von besserer Einsicht in Wesen und Werth derselben geleitet worden ist.

Die äußere Einrichtung des Buches werden wenige empfehlenswerth finden. Durch die Eintheilung in kurze Paragraphen wird

---

1) Man vgl. S 539: „Das vollkommene religiöse Verhältnis, wie es durch Christus offenbart und dadurch zu einer Erfahrungsthatsache in der Gemeinde Christi geworden ist." Trotzdem stimmt der Verfasser S. 580 dem gerade entgegengesetzten Verfahren Ritschls, die dauernde Bedeutung der Person Jesu für die christliche Gemeinde zu begründen, ausdrücklich zu. An der ersteren Stelle bewegt sich Lipsius durchaus in Biedermanns Gedanken, auch in so fern, als er die geschichtswidrige Auffassung der alten Christologie acceptirt, welche dieser aus den gangbaren dogmenhistorischen Handbüchern als Stoff dialektischer Verarbeitung sich angeeignet hat. An der letzteren Stelle lenkt er in Ritschls Bahnen ein und rückt uns dadurch die beklagenswerthe Thatsache vor Augen, daß es nicht seine Absicht gewesen ist, die originellen Anschauungen, die von verschiedenen Seiten her auf ihn eindrangen, prüfend auseinanderzuhalten und zu einer ihm eigentümlichen Gesamtanschauung in zweckmäßige Beziehung zu setzen. Sonst ist es ja erfreulich, daß er sich durch das allerdings starke Misverständnis eines Recensenten, welcher Ritschl eine katholisirende Tendenz imputirte, nicht hat abhalten lassen, gerade diesen Gedanken desselben aufzunehmen.

die Continuität der Gedanken fortwährend unterbrochen, und die Anmerkungen bieten nur selten Raum zu einer eingehenden Untersuchung. Eine unnütze Erschwerung der Lectüre ist die Caprice des Verfassers, aus jedem Paragraphen Einen Satz machen zu wollen. Dazu sind sie doch bisweilen zu lang.

Halle a. S. **W. Hermann.**

2.

Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. Von **Rudolf Schmid,** Stadtpfarrer in Friedrichshafen. Stuttgart, Verlag von Paul Moser. 1876. 400 SS.

„Ein gewaltiger Strom unter dem Namen Darwinismus", schreibt Karl Ernst v. Bär in der Vorrede zu dem 2. Bande seiner „Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften" [1]), „hat sich über die Welt ergossen, welcher keine Ziele, sondern nur blinde Nothwendigkeit anerkennt, und dieser Strom wird mit besonderem Eifer gerade von denjenigen aufgenommen, welchen die Mittel zur Beurtheilung fehlen. Ich stelle mich diesem Strome entgegen und suche zu zeigen, daß Hypothesen, die als ferne Zielpunkte strenger Untersuchung wol ihren Werth haben, nicht aber als erreichte Errungenschaften verkündet werden sollten, und daß selbst, wenn sie künftig erreicht werden können, die Zielstrebigkeit damit nicht im entferntesten widerlegt würde." Ebenso wenig, so fahren wir fort und bezeichnen damit die Tendenz des zu besprechenden Werkes, wie die theistische Weltanschauung, das positive Christentum und die Moral. Es ist in diesen Worten sein naturwissenschaftlicher und sein theologischer Standpunkt ausgesprochen.

Das Buch will zunächst in den Fragen orientiren, welche durch die Darwin'schen Theorien angeregt die höchsten Interessen

---

[1]) St. Petersburg 1876. Schmitzdorff, S. 8.

der Menschen berühren. Es verfolgt aber weiter den höheren Zweck, zu einer Ueberzeugung von der thatsächlichen Harmonie zwischen den wissenschaftlichen, religiösen und ethischen Gütern der Menschheit denen zu verhelfen oder sie in einer solchen Ueberzeugung von neuem zu befestigen, welche sich in derselben durch die Resultate der Wissenschaft bedroht oder erschüttert sehen (S. 6), und es ist in der That ein so dankenswerthes wie zeitgemäßes Unternehmen, denjenigen Wortführern unter den Darwinisten, welche unbekümmert um die immer noch recht zahlreichen Bedenken gegen die neue Lehre und ihren durchaus hypothetischen Charakter nicht nur dieselbe als ausgemachte Sache promulgiren, sondern sich zugleich mit diesem effatum das Recht vindiciren, dem Christentum den Todtenschein auszustellen und eine neue Aera zu beginnen [1]), mit der Gründlichkeit und Unbefangenheit, mit der Tiefe der Auffassung und der Klarheit in der Darstellung, mit der Ruhe und dem immer edlen Tone entgegenzutreten, wie es hier geschieht; geschieht von einem Standpunkt aus, auf dem nicht nur die unbedingteste Freiheit des Forschens und die rückhaltloseste Anerkennung seiner Resultate mit der unverkümmerten Pflege unseres gesamten religiösen Besitzstandes in völligem Frieden lebt, sondern auf welchem jener Friede gerade dadurch erhalten und für immer gesichert wird, daß die eine Function des Geistes die andere direct verlangt, der eine Besitzstand den andern direct sichert (S. 7).

Den Lesern dieser Blätter ist der Verfasser und seine Gerechtigkeit gegen den Gegner bereits aus seiner Anzeige der „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" [2]) von dem früh verstorbenen Friedrich Albert Lange im ersten Heft dieses Jahrgangs S. 194—207 und seine Stellung zu der Bewegung, welche von Darwin so Namen wie Anstoß erhalten hat, schon aus dem Jahrgang 1875 Heft 1, bekannt, und die dort unter dem Titel: „Die durch Darwin angeregte Entwicklungsfrage, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Stellung zur Theo-

---

1) Vgl. Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte (5. Aufl., Berlin 1874, Reimer), S. 658.

2) 2. Aufl. Bd. I u. II. Iserlohn, Bädeker 1873 u. 75.

logie“ S. 1—60 gegebenen Ausführungen dürfen füglich als der Grundriß angesehen werden, dessen umfassenden Ausbau das in Rede stehende Werk in erwünschtester Weise gibt.

Fehlt es auch, wie zu allen Zeiten, so heutzutage nicht an Naturforschern, denen die Thatsachen des religiösen Gefühls ebenso fest stehen, wie diejenigen der Physik: so ist der Verfasser nicht gemeint, vom ganzen Umfang der christlichen Gewißheiten der Harmonie mit der Wissenschaft auch nur ein Moment opfern zu sollen: die göttliche Vorsehung, die Gebetserhörung, das Wunder, das Werk der Erlösung, die Auferstehung des Herrn und seine Wiederkunft, — nichts will er missen. Aber er beschränkt sich nicht auf die Behauptung, sondern das ist sein Bemühen, den wissenschaftlichen Erweis zu geben, daß der Christ in den Ergebnissen der Naturbetrachtung, bei der unumschränkten Anerkennung des Causalitätsprincips, selbst für den Fall, daß jene Hypothesen der Descendenz, der Evolution, der Selection sich naturgeschichtlich bestätigen sollten, wozu vorläufig nur für die zuerst genannte nach seiner Meinung einige Aussicht ist, auch nicht die geringste Veranlassung hat, Concessionen zu machen. Sprach er sich schon in jenem grundlegenden Referat S. 57 dahin aus, daß uns die geistigen und ethischen Ziele der Wissenschaft so feststehen, die Beweiskraft der inneren Erfahrung für die Wirklichkeit ihres Daseins allen Inductionsbeweisen der exacten Wissenschaften nicht nur so ebenbürtig, sondern so entschieden überlegen sei und jene geistigen und ethischen Besitztümer so sehr zum unantastbaren Heiligtum der Menschheit gehören, das all ihrem übrigen Thun und Erkennen, auch der Naturforschung, erst den höchsten Werth und die letzte Weihe gibt, daß jeder Versuch, von der angeblichen Basis des exacten Wissens aus an diesen höchsten Gütern der Menschheit zu rütteln, weit entfernt sein Ziel zu erreichen, uns nur an der Richtigkeit seiner Basis zweifeln läßt; erhob er schon S. 58 den ernstlichen Warnungsruf, daß doch die Theologie nicht selbst in den offenbaren Fehler ihrer Gegner verfalle und das, was die exacte Forschung findet und sucht, mit der antireligiösen und antiethischen Richtung verwechsele, welche diese exacten Forschungen und ihre Resultate als ihr Monopol in Anspruch nimmt und sich mit ihnen solidarisch identificiren will: so bringt er

in seinem ausbauenden Werke den ausführlichen Nachweis, daß die vorliegenden Fragen dem Atheismus viel weniger günstig sind als dem Theismus und diesem so wenig im Wege stehen, daß derselbe vielmehr allerlei fruchtbare Anregung und Bereicherung seiner Gotteserkenntnis aus ihnen eventuell gewinnen würde und auch in moralischer Beziehung keine Gefahr, sondern Nutzanwendungen erwartet werden dürften, und kommt zu dem wohlthuenden Ergebnis, daß Religion und Moral nicht nur mit allen nur denkbaren Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Theorien, mit denen er sich bei der Unfertigkeit der letzteren auseinanderzusetzen hatte, in Frieden bleiben, sondern auch auf dem Gebiete der Naturphilosophie allem und jedem Forschen und Suchen, ja auch allen nur denkbaren Phantasiereisen mit so ziemlichem Gleichmut zusehen können, ohne sich zu wesentlichen Einsprachen genöthigt zu sehen (S. 331).

Fassen wir die vier Räthsel in's Auge, zu deren Lösung die Naturphilosophie den Darwin'schen Theorien ergänzend zu Hülfe kommen muß: 1) Mit dem Selbstbewußtsein und der freien, sittlichen Selbstbestimmung, also dem, was den Menschen zum Menschen macht; 2) mit der Empfindung und dem Bewußtsein, womit die Thierwelt erscheint; 3) mit dem Organischen und dem Leben selbst tritt immer ja etwas specifisch neues in's Dasein, das in dem Vorausgehenden zwar seine Voraussetzung und Bedingung, aber nicht seine hinreichende Erklärung hat, gleichviel, ob wir uns die Modalität seiner Entstehung als eine plötzliche oder als eine allmähliche, im Sinne der Entwicklungstheorie, zu denken haben (S. 126); und 4) „hinsichtlich der letzten Elemente des Weltalls, der Materie und Kraft stehen wir mit Du Bois Reymond an der einen Grenze unseres Naturerkennens, über welche hinaus es nicht bloß heißt: ignoramus, sondern: ignorabimus. Denn bei der Erörterung der Frage nach dem Entstehen des Selbstbewußtseins, was übrigens doch am präcisesten und — beiläufig — auch am übereinstimmendsten mit der biblischen Psychologie [1]) Leibnitz

---

[1]) Vgl. Principes de la Nature et de la Grace: „Il est bon de faire distinction entre la Perception, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception, qui est

als die Apperception, das Bewußtsein des Vorstellens im Unterschied vom bloßen Bewußtsein als der Perception, dem Bewußtsein des Vorgestellten faßt, und der sittlichen Selbstbestimmung liegt der Schwerpunkt nicht in der Nennung derjenigen Seelenthätigkeiten des Menschen, deren Analagon sich auch in der Thierwelt findet, sondern in der Beantwortung, wie jene ganz neue Daseinsform, das Selbstbewußtsein und die sittliche Selbstbestimmung, dieses eigentlich Persönbildende, entstanden ist oder entstanden sein kann, in demjenigen, was nur Inhalt und Gegenstand des Selbstbewußtseins und der sittlichen Selbstbestimmung und nicht auch schon Inhalt des Bewußtseins und des bloßen Trieblebens ist: in den Ideen bis hinauf zur Idee Gottes und den sittlichen Idealen, wie sie die neuen Objecte sind; und ihre Ableitung aus denjenigen Erscheinungen, die schon das Thierleben zeigt „als ihr Product", hat weder Darwin noch Häckel ernstlich versucht, noch weniger ist sie ihnen gelungen. Auch Oskar Schmidt und Gustav Jäger, selbst Emil Du Bois Reymond übergehen diese Frage, und D. F. Strauß erkennt abgesehen davon, daß er die Entstehung des Vernünftigen (Selbstbewußtsein und sittliche Selbstbestimmung) aus dem Vernunftlosen in seinem „Nachwort als Vorwort" als einen der Punkte bezeichnet, welche unser Denken in Verlegenheit setzen, mit seinem Zugeständnis im „Alten und Neuen Glauben" (S. 245), daß die Natur im Menschen nicht nur überhaupt aufwärts, sondern über

---

la Conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame" mit Sprüchw. 20, 27, wo die gottgehauchte נִשְׁמַת אָדָם die Gottesleuchte נֵר יְהוָה genannt wird, welche alle Kammern seines Inwendigen כָּל־חַדְרֵי־בָטֶן (l'état intérieur) durchspäht, und dem, was Elster zu dieser Stelle bemerkt: „Es ist das Geheimnis des Selbstbewußtseins, das hier in sinnvollem Bilde dargestellt wird. Der menschliche Geist, wenn er zur Höhe der in ihm ruhenden Entwicklungsfähigkeit sich ausbildet, vermag sein eigenes Leben seine eigene Natur sich gegenständlich zu machen, das eigene Gefühl kann er sich gegenüberstellen durch die Reflexion und so sich in sich selbst spiegeln. Dies Vermögen des Selbstbewußtseins ist nun aber der wesentlichste Theil des göttlichen Ebenbildes, und darum wird es eine Leuchte Gottes genannt, weil sich hierin besonders deutlich der menschliche Geist als ein Abglanz des göttlichen bekundet." Vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie (1851), S. 154.

sich selbst hinausgewollt habe, an, daß der Mensch aus der Natur als solcher noch nicht zu erklären ist, was auch sein moralisches Grundaxiom bestätigt: „Vergiß in keinem Augenblick, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist“ (S. 242: § 12, S. 99—112).

Noch deutlicher zeigt sich die Schranke unseres Wissens, wenn es gilt, die Entstehung des Bewußtseins und seiner niedersten Form, der Empfindung zu erklären. Von den beiden denkbaren Versuchen besteht der eine darin, daß man die Empfindung selbst für etwas materielles, und der andere darin, daß man die Materie und ihre Elemente, die Atome, für empfindend ausgibt. Jenen macht D. F. Strauß in seinem „Alten und Neuen Glauben“, sowie Herbert Spencer in seinen „Grundlagen der Philosophie“, diesen, nachdem ihn Schopenhauer angedeutet, Zöllner in seiner Schrift: „Ueber die Natur der Kometen“ und der anonyme Verfasser der Schrift: „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“. Aber wenn jener, weil unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, auch Bedingungen für möglich hält, unter denen sie sich in Empfindung verwandle, so verwischt er nur den Unterschied, denn auch die feinste Bewegung bleibt doch so entschieden ein materieller Vorgang, wie die Empfindung derselben ein immaterieller ist, und wenn dieser auch dem Steine Empfindung beilegt, so hört alle geordnete Auffassung natürlicher Dinge und Vorgänge auf (§ 13, S. 112—117).

Das dritte Räthsel, die Entstehung des Lebens, das nach Darwin von dem Schöpfer einer oder einigen wenigen Formen eingehaucht worden, versuchen andere und am consequentesten Häckel auf mechanischem Wege zu erklären. Der eigentliche Proceß des Lebens bestehe in der organischen Bewegung, und diese sei eine aus mechanischen Ursachen erklärbare Steigerung und Complicirung der rein mechanischen Bewegung des Anorganischen. Desgleichen hält Du Bois Reymond die Erklärung des Lebens aus der reinen Mechanik der Atome für höchst wahrscheinlich und nur noch für eine Frage der Zeit. Auch die experimentellen Versuche, das Organische auf chemischem Wege zu erzeugen, werden in dieser Hoffnung mit Eifer betrieben.

Da aber die organische Bewegung eine andere als die anorganische ist, und eben in dieser Differenz das charakteristische Unterscheidungsmoment des Organischen und des Anorganischen liegt, so kann man billigerweise nicht ohne weiteres beide Bewegungen für identisch oder richtiger gleichartig ausgeben. Dasselbe gilt gegen Preyer: „Ueber die Hypothesen, über die Entstehung des Lebens" in der Deutschen Rundschau, Jahrg. I, Heft 7. Wenn Leben von vorn herein mit Bewegung identificirt wird, dann macht die Lösung freilich keine Schwierigkeit. Die Thomson'sche Meteorstein-Hypothese berührt die Frage selbst gar nicht, und sogar wenn sich das Organische experimentell darstellen ließe, könnte man immer nicht wissen, ob nicht organische Urkeime von der Größe der Aetheratome mit diesen sich durch die Zwischenräume der materiellen Molecüle der Wandungen unserer Apparate gedrängt hätten. Schon die Schwierigkeit, eine genügende Definition vom Leben zu geben, zeigt, wie unerklärt es zur Zeit noch ist (§ 14, S. 117 bis 126).

Das letzte Räthsel endlich, bei dem wir anlangen, sind die letzten Elemente der Welt und der Materie. Die Atomentheorie findet sie in letzten, nicht weiter theilbaren einfachen Theilchen, aus deren gegenseitigem Spannungsverhältnis sich die Körperwelt zusammensetze. Aber wenn sie nicht mehr theilbar sind, so können sie keinen Raum einnehmen; und wenn sie das nicht thun, wie soll denn ihre Summe, die Summe von etwas Unräumlichem, einen Raum erfüllen!? Man sieht die Atome deshalb als Kraftmittelpunkte an, wodurch die Antinomie übrigens nicht gelöst ist. Aber auch den Reichtum der Erscheinungen in der Welt vermag die Atomentheorie nicht zu erklären. Sind alle Atome einander gleich und ihre Kraftgesetze die denkbar einfachsten, dann begreift er sich nicht. Sind sie verschieden, sowol selbst als ihre Gesetze, so entsteht die Doppelfrage: woher rührt die Verschiedenheit und worin besteht sie? und wir sehen uns vergeblich nach Auskunft um. Auch wenn, wie Fechner und Preyer wollen, das Organische das Erste ist, aus dem heraus erst im allmähligen Proceß das Anorganische sich ausscheide und erstarre, kommen wir nicht weiter (§ 15, S. 127—144).

Aber wenn es auch künftigen Geschlechtern gelingen sollte, diese Räthsel zu lösen, und wirklich in den Atomen schon die realen Anlagen all' der Dinge und Processe, die sich aus ihnen entwickeln sollten, in dem Anorganischen die realen Anlagen zum Organischen u. s. w. lägen: wir würden mit einer solchen Erweiterung unseres Wissens nur in die Art und Weise des göttlichen Schaffens Blicke thun dürfen, und da die Triebkraft der aufsteigenden Fortentwicklung thatsächlich jetzt zur Ruhe gekommen ist, ein Satz, der freilich von gegnerischer Seite nicht zugegeben wird, aber doch nicht widerlegt werden kann, die zielsetzende höchste Intelligenz und Allmacht erkennen müssen. Also der Friede zwischen Naturforschung und Religion wäre auch dann nicht gestört (S. 263).

Aus dem vierten ungelösten Problem ergibt sich zugleich, daß wir eigentlich gar nichts in der Welt vollständig zu erklären im Stande sind. Aus der Gesetzmäßigkeit in den Zuständen und Veränderungen der Dinge abstrahiren wir allgemeine Naturgesetze. Aus der Beobachtung der einzelnen Dinge, ihrer Zustände und Veränderungen erkennen wir ihren Zusammenhang unter einander und ihre Abhängigkeit von jenen Gesetzen. Und wir vermögen weder den Ursprung dieser Gesetze noch die letzten physikalischen Ursachen der Qualitäten der Dinge, die jenen Gesetzen gehorchen, naturwissenschaftlich zu erklären (S. 135).

Auf dem Gebiete der materiellen Natur ist alle Erklärung eine mechanische. Ein Naturvorgang bleibt in so weit und so lange dunkel, als sein Mechanismus nicht erkannt ist. Es ist die Form der Mechanik, in der uns das gesetzmäßige Geschehen nach dem Causalprincip auf diesem Gebiete allein zugänglich ist, wenn Mechanik diejenige gesetzmäßige Wirksamkeit ist, die sich nach Maß und Zahl mathematisch genau berechnen läßt. Das ist das Recht und die Grenze einer mechanischen Weltanschauung. Selbst innerhalb dieser Grenze geräth sie oft genug an verschlossene Thüren, und indem sie weder das Leben erklären, noch die letzten Bestandtheile und elementarsten Kräfte der Materie wissenschaftlich auffinden kann, vermag sie eigentlich keine einzige Eigenschaft des materiellen Daseins auf ihre letzten materiellen Ursachen zurückzuführen und damit

wirklich zu erklären. Das psychische Leben und noch entschiedener das Gebiet des Geistes entzieht sich dagegen der mechanischen Auffassungsweise vollkommen. Das Gesetz der Causalität wirkt auch noch da. Ohne Ursache geschieht auch hier nichts. Albert Wigand im zweiten Bande seines sehr beachtenswerthen Werkes: „Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers“ [1]) hat Unrecht, wenn er die thatsächliche Unabhängigkeit des Geistes vom Mechanismus der Natur so schildert, als ob sich die auslösende Thätigkeit des Geistes, wenn er auf Körper und Natur wirkt, dem Causalgesetz entziehe. Das Causalgesetz herrscht auch hier, aber nicht mehr in der Form der Mechanik in dem oben bezeichneten Sinn. Mechanik herrscht in der Körperwelt von den Auslösungen an und bis zu den Auslösungen hin, mit welchen der Geist den Körper und der Körper den Geist zur Thätigkeit veranlaßt. Jenseits dieser Grenze herrscht zwar noch Causalität, aber nicht mehr Mechanik. Die mechanische Weltanschauung ist also auf dem seelischen und dem geistigen Gebiete ohne alle wissenschaftliche Berechtigung. Noch weniger aber ist sie berufen und befähigt, die letzten Gründe zu erklären. Dahin gehört die metaphysische Consequenz, die einige ihrer Vertreter aus ihr gezogen haben; und hier ist der Punkt, der einzige im Darwinismus, wo die Gefahr beginnt, da ist ein Gegner, dessen Sieg den religiösen und ethischen Besitztümern der Menschheit geradezu verhängnisvoll wäre. Ernst Häckel, L. Büchner, D. F. Strauß, Oskar Schmidt u. A. sprechen es als Consequenz des Darwinismus aus, daß er den Zweckbegriff aus der Natur eliminire. Darwin selbst nicht. Die einzige in diesem Sinne deutungsfähige Stelle in seinem „Ausdruck der Gemüthsbewegungen“ (S. 135) läßt auch eine andere Auslegung zu. Auch entfernt nicht alle Darwinianer. Nicht einmal alle Vertreter einer mechanischen Weltanschauung. Wallace, der selbständige Entdecker und Vertreter der Selectionstheorie, Huxley, der durch seine „Zeugnisse über die Stellung des Menschen in der Natur“ schon im Jahre 1863 die Tragweite der neuen Lehre bis zu diesem wichtigsten

[1]) Braunschweig, Vieweg 1876.

Punkte ausgedehnt hatte, Oswald Heer, Kölliker, Baumgärtner, welche der heterogenen Zeugung das Wort reden, Richard Owen („Derivate Hypothesis of Life and Species"), Alexander Braun („Ueber die Bedeutung der Entwicklung in der Naturgeschichte"), A. W. Volkmann („Ueber die Entwicklung der Organismen") u. a., welche der Evolution nicht abgeneigt sind, alle huldigen der Teleologie, der geschlossenen Phalanx der Philosophen nicht zu denken. Bisher galt es für die schönste Blüte und Frucht aller denkenden Naturbetrachtung, Plan, Zweck und Ziel in der Natur im großen wie im kleinen nachzuweisen: es war dies das große und schöne Gemeingut, in dessen Genuß sich die unmittelbare, die wissenschaftliche, die religiöse Naturbetrachtung friedlich mit einander theilten. Darwins Selectionstheorie soll diese Anschauung nun für immer überwunden haben, und der Beweis? Auch wenn sie richtig wäre, was sie nicht ist: weil ich den Causalzusammenhang der zweckmäßigen Erscheinungen gefunden habe oder noch zu finden hoffe, so existirt gar kein zwecksetzender Urheber? Dadurch, wenn wir einen von Häckel („Natürliche Schöpfungsgeschichte", S. 635) für seine Behauptung der Dysteleologie aufgestellten und von Hartmann („Wahrheit und Irrtum im Darwinismus", S. 157) gegen dieselbe angezogenen Vergleich einschalten, daß ich den Mechanismus einer Locomotive durchschaue, vermindert sich die staunenswerthe Zweckmäßigkeit derselben? Das ist gewiß eine Schlußweise, in die es Mühe kostet sich hineinzuversetzen. Die teleologische Betrachtungsweise ist so wenig ein Hindernis für die causale, daß wir vielmehr dann erst von der Richtigkeit jener wissenschaftlich vollständig überzeugt werden, wenn diese, wenn die Causalkette von Ursachen und Wirkungen lückenlos vor unserer Erkenntnis offensteht (§ 16, S. 160).

„Könnten uns die Materialisten", schreibt v. Hartmann a. a. O., S. 159 in Uebereinstimmung damit, „nachweisen, daß die Welt der absolute Mechanismus sei, so könnten die Theologen ihnen nur dankbar dafür sein, da sie ihnen bewiesen hätten, daß die Teleologie auf die absolut teleologische, auf die denkbar zweckmäßigste Weise in der Welt realisirt sei." „Teleologie und Mechanismus in der Natur verhalten sich wie Zweck und Mittel; jedes ist ohne das andere nicht

möglich, sie sind reciprok. Soll aber einem von beiden der Vorrang zugeschrieben werden, so gebürt er offenbar der Teleologie. Denn das Mittel ist um des Zweckes willen da, nicht umgekehrt." Ebenso steht Kant. „Wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch die Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher läßt sich eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugnissen der Natur denken, ohne die Principien derselben zu verwechseln und eins an die Stelle des anderen zu setzen. Der Grund dieser Vereinbarkeit liegt in demjenigen, was weder das eine noch das andere, weder Mechanismus noch Zweckverbindung, sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist." (Kritik der Urtheilskraft, zweiter Theil, § 78, S. 295. Ausgabe von v. Kirchmann.) Wenn also Häckel Kant den Vorwurf macht, daß er bei dem Dualismus von Causalität und Teleologie stehen geblieben, so protestirt v. Hartmann mit Recht dagegen, und Kant sieht seine Ausführung selbst nicht so an. Wenn er zwar getreu seiner Erkenntnistheorie von dem gemeinschaftlichen Princip des mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung anderseits als dem Uebersinnlichen in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff aussagen will, so setzt er es doch voraus und nennt den Widerstreit zwischen diesen Principien der Beurtheilung einen scheinbaren, da wenigstens die Möglichkeit, daß beide auch objectiv in einem Princip vereinbar sein möchten, gesichert ist (S. 293 u. 294); wozu v. Hartmann richtig bemerkt, daß das eine der beiden Principien, mit denen er unbekümmert wirthschafte, das teleologische, gleichfalls schon übersinnlicher Natur sei (S. 154). Schon Aristoteles hat im Grunde dieselbe Lösung gegeben. Die wahre Grundbetrachtung ist ihm die teleologische. Diese schließt ihm die Berücksichtigung des Causalzusammenhanges durchaus nicht aus. Nur macht sie ihn nicht zur Hauptsache, sondern zur conditio sine qua non. (Vgl. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, S. 137.) Karl Ernst v. Bär, der gefeierte Altmeister der Entwicklungsgeschichte, beruft sich darauf („Studien ꝛc.", S. 458). Was ihn bewegt, die organische Entwicklung nicht zweck-

mäßig, sondern „zielstrebig" zu nennen, ist die Erwägung, daß Zweck ein mit Bewußtsein gewähltes Ziel sei und man deshalb einen Zweck in den Naturkräften nicht suchen könne. Zwar nicht der Zwecke bewußt, wol aber zweckmäßig wirke die Natur, instinctartig wie ein Künstler, was Aristoteles Entelechie nennt. Wir verstehen diese Unterscheidung vom Standpunkte der thätigen Naturkräfte und -gesetze aus. Ihnen ist der Zweck immanent, ohne bewußt zu sein. Aber eben weil sie ihn in sich tragen, verweisen sie auf ein Bewußtsein, welches ihn ihnen immanent gemacht hat. Von dem Standpunkt dieser bewußten Intelligenz aus wird die Zielstrebigkeit zur Zweckmäßigkeit. Also etwa, was der Naturforscher als solcher zielstrebig nennen könnte, würde der Theologe zweckmäßig heißen, ohne daß beide verschiedener Meinung wären. Womit wir uns nur im Sinne des berühmten und verehrungswürdigen Nestors der Naturforschung ausgesprochen zu haben glauben.

Mit der Verwerfung der Teleologie, so kehren wir zu unserem Werke zurück, fällt man überdem dem Zufall anheim und aller Unterschied zwischen höher und niederer verschwindet. Auch die sittliche Anlage und Forderung, auch das sittlich angelegte Individuum büßt die Priorität unter den Existenzen ein; wenn das auch Consequenzen sind, die die Gegner der Teleologie in der Regel nicht Wort haben wollen (S. 160). Monismus nennt sich diese Weltanschauung und will damit besagen, daß die Welt allein existire, daß der Monismus nur eine Existenz kenne, eben die Welt, im Unterschied von dem Theismus, den er Dualismus nennt, weil er zwei Existenzen annehme, Gott und die Welt. Aber der Monismus nimmt so wenig an, wie der Theismus, daß die Vorgänge, die in Erscheinung treten, ihren letzten Grund wieder nur in der Erscheinung haben, sondern auch er sucht die letzten Gründe der Erscheinungen in sinnlich nicht mehr wahrnehmbaren Gesetzen und Principien und von ihnen wiederum das gemeinsame höchste und allerletzte Prinzip, das er bald in der Atomistik und in der Anziehung und Abstoßung findet, bald im Causalgesetz, und der Theismus kennt zwar die Welt und Gott, aber die Welt nur, in so fern sie in und durch Gott existirt (S. 160 u. 161).

Die Anlage des Buches ist übersichtlich und zweckmäßig und

trägt schon ihrerseits zur Orientirung und Klärung der Sachlage bei. Es zerfällt naturgemäß in die beiden großen Abschnitte: „Die Darwin'schen Theorien" (§ 1—16, S. 5—144) und ihre „Stellung zur Religion und Moral" (§ 17—46, S. 145—400). Die auf dem Titel mitgenannte Philosophie wird richtig im ersten Abschnitt (§ 11—16) mit behandelt. Denn sie hat ihren wesentlichen Antheil an den Theorien und gerade darin, daß zwischen dem, was die Naturbetrachtung gibt, und was die Philosophie hinzuthut, nicht unterschieden wird, in der unklaren Vermischung der verschiedensten Probleme, die hier in Betracht kommen, liegt die Hauptursache des verworrenen und unmotivirten Urtheils, das so vielfach über diese Fragen laut wird (S. 4). Darum werden in reinlicher Sonderung im ersten Abschnitt die rein naturwissenschaftlichen Theorien und die naturphilosophischen Ergänzungen und metaphysischen Consequenzen besprochen. Dieser Abschnitt hat also recht eigentlich die Aufgabe, zu orientiren, während dem zweiten diejenige der Apologie zufällt. Derselbe enthält einen historisch-kritischen und einen analytischen Theil. In jenem sind drei Richtungen unter den Darwinisten zu verzeichnen und zwar sowol in Verhältnis zur Religion als zur Moral eine mehr oder weniger negative, eine reformirende und eine friedliche. In diesem werden die Darwin'schen Theorien in ihrer Stellung A zur Religion und B zur Moral erörtert, und zwar unter A die Darwin'schen Theorien, nämlich a) die rein naturwissenschaftlichen, b) die Philosopheme in ihrem Verhältnis I zum Theismus II zum positiven Christentum untersucht und unter B der Darwinismus 1) mit den sittlichen Principien, 2) mit dem sittlichen Leben in Beziehung gesetzt.

Als die rein naturwissenschaftlichen Theorien im ersten Abschnitt nennt der Verfasser drei Probleme, dasjenige der Descendenz, dasjenige der Evolution und dasjenige der Selection. In der historischen Skizze werden sie ungeschieden, in dem Urtheil über ihren gegenwärtigen Stand gesondert besprochen. Daß diese im Interesse begreiflicher Sonderung beliebte Abweichung von der gewöhnlichen und auch in dem grundlegenden Referat beibehaltenen Zweitheilung in Descendenz- und Selectionstheorie oder Lamarckismus und Darwinismus im engeren Sinne Avancen böte, den Eindruck haben

wir nicht erhalten. Die Abstammung kann entweder durch heterogene Zeugung oder durch homogene Zeugung mit minimaler Variabilität d. h. durch Evolution oder Entwicklung gedacht werden. Ein drittes gibt es nicht. Wir können uns keine andere Weise denken und vorstellen. Nun liegen die Sachen so, daß weder die heterogene Zeugung noch die Evolution einigermaßen genügenden Anhalt hat. Der für die erstere angezogene Generationswechsel beweist in der That nichts in Beziehung auf die Entstehung der Arten, denn er bleibt in der Art und überschreitet diese Grenze nicht. Eher könnte man sich noch zu ihren Gunsten darauf berufen, daß Leuckart die Umwandlung eines kleinen Würmchens in eine andre Form berichtet; daß Kölliker, Krohn, Häckel, Fr. Müller, Noshin beobachtet haben, daß viele Arten von Medusen außer den wirklichen Eiern, welche durch eine Art Generationswechsel zuerst eine polypenähnliche Gestalt haben und später erst mit oder ohne Theilung die Medusenform annehmen, durch Knospung aus dem Zapfen, der in die Magenhöhle hineinragt, junge Medusen von ganz anderer Form hervorbringen, und diese Hervorsprossung an männlichen und weiblichen Individuen beobachtet worden ist; daß es Nereiden gibt, wo der hintere Theil des Körpers sich zu einem selbständigen Thiere entwickelt, das zwar der Mutter ähnlich, aber keineswegs gleich ist, sondern einen breiteren Kopf und größere Augen hat und Heteronereis heißt; daß vielleicht auch der Axolotl in zwei Lebensformen existirt: alles Beobachtungen, auf welche v. Bär in seinen „Studien u. s. w.", S. 451 hinweist. Allein auch sie reichen doch bei weitem in dem gegenwärtigen Stadium dessen, was man darüber weiß, nicht aus, um eine Theorie darauf zu gründen. Gegen die letztere, die Evolution, spricht die Paläontologie mit den Trilobiten, einer Krebsform mit großem Kopfschild und fast ebenso ausgebildetem Schwanzschild, ohne alle Vermittlung in der silurischen Zeit, wo sie sich in der untersten Schicht in 27 Arten nachweisen lassen. Niederer organisirt hält man die Krebschen, in denen die Glieder ziemlich gleich sind und der Kopf sich wenig unterscheidet. Solcher Krebschen gibt es viele, aber in den silurischen Schichten nicht. Ebenso sind die Cephalopoden, welche sich in der zweiten Schicht in 75

Arten finden, die höchsten Mollusken, und von den niederen Klassen derselben, den Muscheln, Schnecken, Taschen sucht man vergebens die Spuren. Hätte das organische Leben wirklich mit den niedrigsten und einfachsten Formen begonnen, wie es die Entwicklungstheorie verlangt, so müßten außer den vereinzelt gefundenen Spongien Polythalamien, Policistinen und ähnliche die silurische Fauna bilden. So scheinen die silurischen Schichten vielmehr für das plötzliche Auftreten einer Grundform zu sprechen. Denn selbst die Trilobiten haben scharf von einander geschiedene Arten, ohne alle Uebergänge, und das silurische Meer war, so viel wir wissen, so gleichmäßig, auch hinsichtlich seiner Wärme, daß man fragt, was könnte den Untergang der Zwischenformen bewirkt haben? (Vgl. v. Bär a. a. O., S. 306.) Es spricht dagegen die numerische Vertheilung der Arten in der archolithischen Zeit, ein Einwand, den kein Geringerer als der bekannte Erforscher des böhmischen Silur's Joachim Barrande in seinem Supplement zu Vol. I seines „Système silurien du centre de la Bohème" und in „Archives de Zoologie générale et experimentale", vol. I, p. 26: „Epreuves des theories paléontologiques par la realité" geltend macht und mit Thatsachen belegt; sowie die numerische Vertheilung während der ganzen organischen Erdgeschichte. Es spricht dagegen der paläontologische Unterschied zwischen je zwei aufeinanderfolgenden Schichtensystemen und zwischen je zwei Formationen derselben: der Umstand, welcher Cuvier und Agassiz zu ihrer Kataklysmenhypothese bestimmt hatte. Der Erklärungsversuch des plötzlichen Auftretens und ebenso plötzlichen Verschwindens der eigenthümlichen Lebewelt in den einzelnen Schichten, wie er sich u. A. bei Häckel, Natürliche Schöpfung, S. 251 findet, ist so künstlich wie unhaltbar. Das „biogenetische Grundgesetz" beruht auf einem Cirkelschluß. Der Verfasser kommt selbst zu dem Ergebnis, daß auch die ältesten Menschenreste, die Altertumskunde, die Völkerkunde und Sprachwissenschaft der Evolutionstheorie nicht günstiger sind, als einer entgegengesetzten Anschauung, und der Fall tritt ein, daß ihm sowol die heterogene Zeugung als auch die Evolution fraglich sind und die Abstammungslehre wahrscheinlich erscheint. Das ist dann nur das Abstractum Descendenz. Concret fällt

sie mit den beiden möglichen Vermittlungen, und es bleibt nur der Ausweg übrig, den er auch wählt, beide Vermittlungen zugleich wieder in Anspruch zu nehmen, um ihnen gemeinsam, der Evolution in den einander näher liegenden Gruppen, der heterogenen Zeugung in denjenigen Typen, bei denen sich keine Uebergänge nachweisen lassen (S. 71), den genealogischen Zusammenhang zu übertragen und auch der Möglichkeit mit v. Bär Raum zu geben, daß außerdem noch Primitivzeugung niederer Organismen auch später sich wiederholt habe. Zur naturwissenschaftlichen Frage stehen wir in so fern anders, als wir nicht nur gegen die Selection und Evolution, sondern damit auch gegen die Descendenz uns skeptischer verhalten als das Buch. Die Pflanzen- und Thiergeographie, die Homologie der Organe und die rudimentären Organe fallen uns nicht so schwer in's Gewicht zu Gunsten der Abstammung, wie dem Verfasser. Die Thier- und Pflanzengeographie nicht, denn sie berührt die eigentliche Entstehungsfrage der Arten nicht. Die offenbare Verwandtschaft der Ordnungen der pliocenen Säugethierwelt der drei alten Continente mit der heutigen Fauna derselben kann recht gut auch für die Constanz eines gewissen Ordnungstypus und seiner Grenzen sprechen, die zu überschreiten der Descendenz selbst in so langen Zeiträumen nicht gelingt. Die Homologie der Organe nicht, denn der Grad der inneren Formverwandtschaft verbürgt nicht den Grad der Blutsverwandtschaft. Aehnlichkeit beruht nicht immer und nicht nothwendig auf gleicher Abstammung. Die „rudimentären" Organe nicht, denn daß sie rudimentär sind, daß der Strauß rudimentäre Flügel hat, daß seine Vorfahren etwa ebenso brauchbare hatten, wie der Adler, ist ja doch erst das zu Beweisende. Wenn wir auch weit entfernt sind, zu verkennen, daß der Verfasser auch der Abstammung nur einen hypothetischen Charakter wiederholt und ausdrücklich zuschreibt. Wogegen wir vollkommen seiner Meinung sind, daß, was sich wie ein rother Faden durch das Buch zieht, weder das metaphysische, noch viel weniger das religiöse Interesse Ursache hat, der Erforschung des Thatsächlichen aus dem Wege zu gehen; daß, wenn sich alle drei Hypothesen auch bestätigen sollten, weder der Theismus noch das positive Christentum, weder die sittlichen Principien noch das sittliche Leben

in seinem Vollbesitz dadurch erschüttert oder nur bedrohet würden. Gewiß darf dafür schon an die Thatsache erinnert werden, daß beide Entdecker Darwin und fast noch mehr Wallace und mit ihnen eine Anzahl von Anhängern der Lehre: R. Owen, Asa Gray, Miwart, Mccosch, Anderson, Al. Braun, Braubach u. A. dieselbe Ueberzeugung haben. Auch v. Bär, wenn er auch den unfertigen Theorien noch zuwartend gegenübersteht und von der Descendenzhypothese die Ansicht hat, daß sie auf ihren wahren Werth zurücksinken werde, sieht die christliche Weltanschauung nicht durch diese Forschungen gefährdet an und berichtet, daß die Transformation in den zwanziger Jahren ziemlich allgemein angenommen, aber nicht als den Dogmen der Kirche widerstreitend betrachtet worden sei, denn selbst G. H. v. Schubert in seiner „Naturgeschichte" (1826, Erlangen) sei der Meinung, daß bei der großen Katastrophe (Diluvium) fast alle Arten der Dinge anders geworden seien, als sie vorher waren. Auch Reusch in seinem Buche „Bibel und Natur" (4. Aufl. 1876), S. 412 u. 413 sieht keine Veranlassung, principiell gegen die Descendenztheorie gesonnen zu sein. Sogar Paul Majunke kommt in seinem separat aus der „Germania" abgedruckten Artikel: „Die Ohnmacht der modernen naturwissenschaftlichen Forschung" [1]) zu dem Ergebnis: „Darwinismus und Uebernatürlichkeit bilden keinen nothwendigen Gegensatz zu einander", und es ist nicht abzusehen, welchen Anstoß das christliche Gemüth an der Frage nehmen sollte, wenn sie in einer Fassung zur Verhandlung käme, die jeglichen Argwohn ausschließt, wie etwa: Lehrt uns das Buch der Natur, daß der göttliche Plan der organischen Welt der Art ist und dadurch zur Ausführung gelangt, daß sich sämtliche Wesen derselben aus einander entwickelt haben? daß die organische Entwicklungstheorie der adäquate Ausdruck der göttlichen Gedanken in dieser Richtung ist?!

Wenn Darwin sich gelegentlich gegen eine „Schöpfung" der einzelnen Arten ausläßt, so verbindet er mit dem Worte „Schöpfung" immer den Begriff jener unmittelbaren Schöpfung aus nichts, ohne Mittelursachen, der für den Gedanken der ersten Entstehung

---

[1]) Berlin 1876, Verlag der Germania.

des Weltalls ganz richtig ist, aber für die Entstehung der einzelnen Gebilde innerhalb des Weltalls weder von der religiösen Weltbetrachtung verlangt, noch von der heiligen Schrift, noch von einer besonnen denkenden Theologie aufgestellt wird, wol aber die Vorstellungen sowol der Naturforscher als der Theologen vielfach beherrscht und oft genug das auf ein einfaches Misverständnis reducirbare Hindernis für beide bildet, sich gegenseitig zu verständigen und zu verstehen. Indem nun Darwin jene Vorstellung eines plötzlichen Auftretens einer neuen Art aus dem Nichts heraus zurückweist, leugnet er damit noch nicht die Abhängigkeit der successiven Entstehung einer neuen Art von einem göttlichen Urheber (S. 203.)

In der Schöpfungsgeschichte nimmt der Verfasser die Tage nicht als creatürliche 24stündige Erdentage, sondern als Tage Gottes, als göttliche Tagewerke und beruft sich dafür auf die Thatsache, daß diese Schöpfungstage der biblischen Urkunde keine Nacht hätten: „und es wurde Abend und es wurde Morgen, erster Tag u. s. w.", und sie hatten keine Nacht, weil sie als Tage Gottes keine Nacht haben konnten, weil es für ihn keine Nacht gibt (S. 139); und er macht weiter dafür geltend, daß der 7. Tag noch kein Ende hat nach dem Bericht; woraus er die Folgerung zieht, daß diese göttlichen Tagewerke die Zeitdauer der Erdentage weit überragten, es aber entschieden abweist, sie mit Erdperioden zu identificiren. Ihm ist die Gotteswoche das Urbild der Sabbathswoche, und der Bericht fällt ihm in die Kategorie der rückschauenden Prophetie. Daß aber auf die Reihenfolge der Tagewerke kein religiöser Werth zu legen ist, beweist ihm der Umstand, daß die zweite Schöpfungsurkunde Gen. 2, 4—25 die Erschaffung der Erdenbewohner in einer ganz anderen Ordnung erzählt als die erste: Gen. 1, 1 — 2, 3.

Dem Gedanken einer Entwicklung ist der Bericht durchaus günstig: die Sechstagewerke sind in ihrer Reihenfolge nichts andres als eine Entwicklung, eine stetige Differenzirung des vorher noch Ungeschiedenen. Das Neue hat seine creatürlichen Mittelursachen, seine Bedingungen und Voraussetzungen schon im Vorausgehenden: „und die Erde lasse aufgehn Gras und Kraut u. s. w." Aber gerade die Entstehung der Arten? Er schuf „ein jegliches nach

seiner Art". Aber wie, ob er Mittelursachen brauchte oder nicht, darüber ist nichts gesagt; nur daß diese Arten kein Zufall, sondern im Plane Gottes gelegen, daß sie sein Werk sind, steht fest. Aber diese Thatsache wird nicht alterirt, ob die Arten aus einander hervorgingen und in langsamen Uebergängen sich entwickelten oder ihr Dasein auf anderem Wege erhielten (§ 36, S. 275—299).

Wir müssen es den Lesern dieser Blätter überlassen, die übrigen Auseinandersetzungen und Einzeluntersuchungen selbst einzusehen. Ihr Ergebnis ist der Nachweis von dem unerschütterlich festen, allem Wechsel der Meinungen und allem Fortschritt der Entdeckungen enthobenen Fundamente, auf welchem Moral und Religion ruhen, dessen erfreuliche Consequenzen es sind:

1) daß die Religion und die Moral allen Wissenschaften die volle Freiheit des Forschens gewährt, ja vermöge des Wahrheitstriebes, der sie ihren Besitz auf nichts anderes als auf subjective und objective Wahrheit gründen läßt, diese Freiheit geradezu verlangt;

2) daß die Religion und die Moral ihr autonomes Princip und Gebiet hat, welches den Beweis seiner Wahrheit von keinem jeweiligen Stand und Grad unseres weltlichen Wissens zu entlehnen hat; sondern in sich selbst trägt, wenn es auch mit allen übrigen Wissens- und Lebensgebieten in befruchtender Wechselwirkung steht;

3) daß Glauben und Wissen, religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung in einem Frieden leben, der nicht durch Opfer auf der einen oder anderen Seite erkauft ist, ja der nicht einmal in einem Compromiß zwischen beiden Theilen besteht, sondern der gerade im tiefsten und lebendigsten Interesse des einen an der vollen und unbedingten Freiheit des anderen seinen Grund hat;

4) daß wir über Lessings Nathan hinausgeführt sind, daß das Christentum die einzigwahre und wahrhaft universalistische Religion ist; und

5) daß wir damit auch über das andere Wort Lessings hinausgekommen sind, daß wir in den Fundamenten unserer religiösen Weltanschauung die Wahrheit besitzen, die das Suchen der Wahrheit nicht ausschließt, sondern verlangt.

Gewiß ein Ergebnis, wol werth, das man den Weg im ganzen

und im einzelnen kennen lerne, der dahin führt. Den Weg, den uns das Buch mit allen Mitteln der Wissenschaft, mit dem Ernst, der in der achtungsvollen Behandlung der Gegner eine der edelsten Blüten sittlicher Bildung erkennt, und mit dem idealen Hauch eines wahrhaft religiösen Gemüthes von dem Standpunkte einer positiven und wissenschaftlich unbefangenen Theologie, wie sie von Nitzsch gerühmt wird, aufweist. Es ist umfassend in dem Material, das es beherrscht, scharf in der Erkenntnis des Wesentlichen dessen, was in Frage kommt, klar in der Darstellung und fest in dem Christentum. Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus.

Dr. Wilh. Schmidt,
Prediger in Cürtow, Kr. Arenswalde.

3.

Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie. Von Dr. **Julius Ley,** Oberlehrer (jetzt Professor) am königlichen Gymnasium zu Saarbrücken. Halle. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1875. IX u. 266 SS. 8°.

Es ist nicht meine Absicht, eine eingehende Recension des obigen, die Beachtung aller Freunde der hebräischen Poesie beanspruchenden Werkes zu schreiben. Da über das darin begründete metrische System bisher nur sehr wenige Beurtheilungen veröffentlicht worden sind, halte ich es aber für angemessen, die in diesem Hefte enthaltenen „Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe der Metrik" nicht ausgehen zu lassen, ohne den Lesern zugleich in aller Kürze das Ergebnis meiner wiederholten Prüfung des metrischen Systems, auf welches ihre Motivirung sich stützt, vorzulegen. Ich fasse dasselbe in folgende Sätze zusammen:

1. Wenn überhaupt von Metren in der hebräischen Poesie die

Rede sein kann, so ist die einzig mögliche Grundlage für Nachweisung derselben die von Dr. Ley vorausgesetzte: daß nämlich für das Metrum nur die Zahl der Hauptbetonungen, bzw. überhaupt der betonten Silben, dagegen nicht die der unbetonten, in Betracht kommt.

2. In beträchtlich höherem Maße, als man gewöhnlich meint, bekundet sich in der hebräischen Lyrik ein feines Gefühl für Symmetrie in der Zahl der Tonsilben zwischen den einander correspondirenden Versgliedern, sowie für eine dem jedesmaligen Inhalt entsprechende und mit ihm wechselnde rhythmische Gestaltung des Gliederbaues der Verse (vgl. die treffenden Bemerkungen Ley's a. a. O. S. 131 f.).

3. Verse mit 6 und solche mit 8 Tonsilben — also in Ley's Terminologie: Hexameter und Octameter — sind wirklich in der hebräischen Lyrik vorherrschend, werden aber in ihrem Gliederbau in manigfaltiger Weise gestaltet.

4. Eine Reihe von der Poesie angehörigen Spracherscheinungen ist in dem Streben nach wohlklingendem Rhythmus, insbesondere in der Vermeidung des Zusammentreffens zweier Tonsilben, in der Vorliebe für eine stufenmäßig ansteigende Betonung („Gesetz der Ascendenz") und in der für den Tonfall am Schluß des Verses begründet (Ley, S. 99—121).

5. Sowol im Vers- als im Strophenbau waltet aber viel mehr Freiheit, als Dr. Ley zuzugestehen geneigt ist. An feste Gesetze, welche das symmetrische Verhältnis der Zahl der Tonsilben innerhalb der Verse und der Strophen regeln, ist derselbe nicht gebunden. Sein metrisches System konnte Ley nur durchführen, indem er so viele einander theilweise durchkreuzende und aufhebende Regeln aufstellte, als dazu erforderlich waren. Die Folge davon ist aber, daß das System manchmal bei einem und demselben Psalm verschiedene Annahmen über seine metrische Gestaltung zuläßt. So kann z. B. (nach S. 142) im 3. Psalm V. 8 u. 9 aus 2 Hexametern und einer octametrischen Halbzeile als Schlußdoxologie oder auch aus einem von 2 octametrischen Halbzeilen eingefaßten Hexameter bestehen; und nur das Selah soll für letztere Annahme den Ausschlag geben. In Ps. 2 kann man (nach S. 248) den

V. 12 ebensowohl als Octameter wie als Doppelhexameter lesen, so daß man in der 4. Strophe mit gleichem Recht 3 oder 4 Hexameter zählen kann.

6. Die schwächsten Seiten des metrischen Systems Ley's sind — wie schon Hr. Lic. Budde (Studien und Kritiken 1874, S. 762) richtig bemerkt hat — die beiden Annahmen der Compensation und der Substitution. Jene besteht darin, daß ein Vers eine oder zwei Hebungen zu viel und der vorhergehende oder folgende ebenso viel zu wenig haben kann. Zwar beruft sich Dr. Ley (S. 262) in der Verteidigung dieser Annahme darauf, dieselbe Erscheinung sei in der antiken und in der modernen classischen Poesie ganz gewöhnlich, wie denn z. B. in den zwei ersten Versen sowol der Odyssee als der Ilias die Compensation vorkomme (sofern dort *πλάγχθη*, hier *οὐλομένην* dem Sinne nach zum 1. Vers gehöre); nur sei man gewohnt, sonst die Compensation auch in der Schreibung für das Auge zu vollziehen; nichts stehe aber im Wege, dieselbe Schreibweise auch in der hebräischen Poesie in Anwendung zu bringen, um die metrische Form der Verse ersichtlich zu machen. Allein dabei ist etwas wesentliches übersehen. Jene Nichtberücksichtigung der Sinnabtheilung in der Gestaltung der Verse geht nur da an, wo ein fest ausgebildeter Silbenrhythmus vorhanden ist und so sehr als das Wesentliche der poetischen Form gilt, daß zu seinen Gunsten der Satzrhythmus zurücktritt oder ganz aufgegeben ist. Wo aber das Metrum in so freier Weise wechselt, wie es auch nach Ley's Darstellung in der hebräischen Poesie der Fall ist, da kann die Zählung der Tonsilben unmöglich in gleicher Weise die Sinnabtheilung und den Satzrhythmus überwiegen und zur Seite drängen, wenn überhaupt noch eine bestimmte Gestaltung der poetischen Form möglich sein soll. Um sich von der Unannehmbarkeit der Auskunft Ley's zu überzeugen, braucht man z. B. nur Ps. 5, 2 und 3 zu vergleichen; um hier die angeblichen 2 Hexameter zu erhalten, muß man unter völliger Zerstörung der Verseinheit und des Satzrhythmus das erste Wort von V. 3 הַקְשִׁיבָה zum 2. Vers ziehen! — Die Substitution besteht darin, daß zwei oder mehrere Verse von einem bestimmten Metrum durch die gleiche oder auch eine verschiedene Anzahl von Versen eines an-

dern Metrums ersetzt werden können, wenn nur in der ganzen Gruppe die Zahl der Tonsilben dieselbe bleibt. Die Annahme, daß diese Substitution als eine bewußte metrische Kunstform gebraucht worden ist, hält Dr. Ley schon damit für gerechtfertigt, daß er überaus zahlreiche Fälle nachweisen konnte, wo sie angewendet ist. Und in der That ist sie neben der Compensation das Hauptmittel, welches ihm die Durchführung seines metrischen Systems in der Analyse der einzelnen Psalmen ermöglicht. Aber daraus folgt noch nicht, daß die Substitution wirklich ein für die Formgestaltung der hebräischen Poesie maßgebendes Gesetz ist. Man kann mit gleichem Rechte folgern, daß sein metrisches System, welches so überaus häufig eine so bedenkliche Auskunft zu Hülfe nehmen muß, kein zuverlässiges Fundament hat. Wer kann z. B. in Ps. 5 fünf dekametrische Distícha erkennen (S. 220), wenn doch gleich die beiden ersten Strophen (V. 2—4 und V. 5—7) vielmehr je 2 Hexameter und einen Octameter enthalten und auch beim letzten Vers, der nur 7 Tonsilben hat, eine Katalexis angenommen werden muß?

7. Das für die Form der hebräischen Poesie Wesentliche bleibt — daran können die Ausführungen Ley's nichts ändern — der Satzrhythmus, seine manigfaltige, dem Inhalt sich anschmiegende Ausgestaltung und hinsichtlich der Strophenbildung die symmetrische Correspondenz der Verse, als der rhythmischen Einheiten und in kunstvolleren Psalmen auch die der einzelnen Versglieder. Allerdings verbindet sich damit auch das Streben nach einem gewissen, bald mehr, bald minder vollständigen Ebenmaß in der Lautmasse, bzw. in der Zahl der Tonsilben der einander correspondirenden Versglieder; und in manchen dichterischen Stücken ist dieses Streben in einer längeren Reihe von Versen oder wol auch in dem ganzen Stück durchgeführt, so daß sich mit dem Satzrhythmus ein gewisser Silbenrhythmus verbindet. Doch ist dies Ausnahme, nicht Regel, und immer ist der Silbenrhythmus (die metrische Form) ein Accidenz; das für die poetische Formgestaltung Maßgebende aber bleibt der Satzrhythmus. Dies verkannt und das Hauptgewicht auf Silbenrhythmus und metrische Form gelegt zu haben, das ist der Hauptfehler Ley's, der daran Schuld ist, daß — trotz

vieler in seinem Werke enthaltener feiner und lehrreicher Bemerkungen über die Form der hebräischen Lyrik — der wahre Grundcharakter derselben durch sein metrisches System mehr verdeckt, als in's Licht gestellt wird. Auch im einzelnen wird übrigens in der Durchführung desselben, wie die Verseinheit und der Satzrhythmus (s. oben), so auch die wirkliche Strophenabtheilung nicht selten zerstört (vgl. z. B. S. 244, wo zu Gunsten der beliebten metrischen Form die handgreiflichen Strophenanfänge V. 5 und V. 9 verkannt werden).

8. Die Ansicht Ley's über die Bedeutung des Selah (S. 63 ff. 142 u. a.), daß es Strophenabtheilungszeichen sei, aber nur gesetzt werde, wo man diese leicht verkennen könnte, namentlich wo sie nicht durch den Sinn, sondern nur durch das Metrum bestimmt ist, kann überhaupt erst dann ernstlich in Betracht kommen, wenn man sich von der Haltbarkeit seines metrischen Systems überzeugt hat.

Diesen Bemerkungen zu Folge wären die metrischen Beweisgründe für die oben (S. 503 ff.) gegebenen Emendationen in so weit hinfällig, als sie nicht auf die oben unter Nr. 2. 4 u. 7 gemachten Zugeständnisse sich stützen können. Indes sind sie theilweise auch durch andere Gründe empfohlen; ihre Mittheilung wird sich aber auch schon dadurch rechtfertigen, daß es im Interesse der Wissenschaft nur erwünscht sein kann, wenn Hr. Dr. Ley seine Theorie nach allen Seiten hin und nach allen ihren Consequenzen durchzuführen versucht.

E. Riehm.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Im Verlage von **Friedrich Andreas Perthes** in **Gotha** erschienen soeben nachfolgende, durch alle Buchhandlungen zu beziehende Bücher:

Bunge, Friedr. Georg v., Das Herzogthum Estland unter der Herrschaft der Könige von Dänemark . . ℳ 8 —

Obgleich streng wissenschaftlich gehalten, wird das Werk in einer einfachen, für jeden Gebildeten leicht faßlichen, auch wohl unterhaltenden Form erscheinen. Es behandelt die Zeit von 1238—1347 und zerfällt in folgende Abschnitte: I. Einleitung; II. Verfassung; III. Landesverwaltung; IV. Privatrecht; V. Criminalrecht; VI. Gerichtliches Verfahren. Personen- und Sachregister.

Delff, H. K. Hugo: Prometheus, Dionysos, Sokrates, Christos. Beiträge zur Religionsgeschichte . . . 4 —

Die Schrift enthält fünf gesonderte und selbständige Abhandlungen. Diese hängen jedoch durch die Einheit einer sich successive nach ihren verschiedenen Seiten auslegenden Idee eng mit einander zusammen und bilden in ihrer Sonderung ein in sich organisch fortschreitendes Ganzes. Sowohl in Hinsicht des dazu verwandten wissenschaftlichen Materials, als in Hinsicht der entwickelten Gedanken ist das Buch eine sehr bedeutende Leistung.

Droysen, J. G., Geschichte der Epigonen. Mit einem Anhang über die hellenische Städtegründung. 2. Aufl. 1. Abtheilung . . . . . 8 —

Das für die Geschichte des Alterthums epochemachende Werk des berühmten Verfassers, welches seit mehreren Jahren fehlte, erscheint hier in einer wesentlich veränderten Gestalt. Band I: Geschichte Alexanders des Großen; Band II: Geschichte der Diadochen, kommen demnächst zur Ausgabe.

Henrici, H., Reisebriefe. Die christlich-sociale Gemeinde als Heilmittel für Kirche und Gesellschaft. broch. . 1 40

——— in feinem Calicoeinband . . . . . 2 —

In einer Folge von sieben Briefen setzt der Verfasser dem Freunde auseinander, welche Wege für die Gegenwart einzuschlagen sind, um Kirche und Gesellschaft zugleich vor einem immer größeren Zerfall zu bewahren und also die kirchliche und sociale Frage zu lösen, die nach des Verfassers Auffassung eben nur im Zusammenhang gelöst werden können. Die Gedanken sind schön entwickelt; die Briefe sind in edler und feiner Sprache geschrieben und, wie man merkt, mit dem Herzblut eines Mannes, der seinen Heiland und sein Volk lieb hat.

Hillebrand, Karl, Geschichte Frankreichs von der Thronbesteigung Louis Philipp's bis zum Falle Napoleon's III.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Consistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Oesterreich und der Schweiz werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Abhandlungen.

1. Klostermann, Ezechiel . . . . . .
2. Nösgen, Das historiographische Verfahren des dritt[illegible]

Gedanken und Bemerkungen.

1. Ley, Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe [illegible]
2. Wieseler, Zur Seleucidenära in den Makkabäerb[illegible]
3. Grimm, Zur englischen Verballexikographie [illegible]
4. Lehmann, Der Bibelvers Röm. 2, 14 . .

Recensionen.

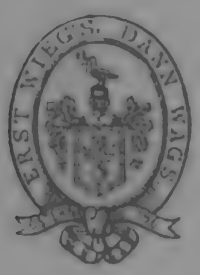
1. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen [illegible]
Hermann. . . . . .
2. Schmid, Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur [illegible]
Religion und Moral; rec. von Schmidt . .
3. Ley, Grundzüge des Rhythmus, des Ver[illegible] und Strophenbaues
der hebräischen Poesie; rec. von Riehm. . .

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben

von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1877, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Abhandlungen.

1.

Luthers erste Vorlesungen als Lehr- und Lebenszeugnis [1]).

Von

H. Hering, Superintendent in Lützen.

Luthers erste Vorlesungen liegen gedruckt vor uns, eine Weihnachtsgabe. Er selbst hat Weihnachten 1516 geäußert, daß sie als eine Kinderei des Schwammes höchst würdig seien und keinesfalls die Bemühungen würdiger Männer und würdige Typen verdienten [2]). Nach 360 Jahren ist diese Demut dadurch belohnt, daß sich dennoch ein vir dignus um Luthers erste Gabe aus der Schrift bemüht hat, ein Veteran der Kirche und Theologie, der emeritirte Pfarrer J. K. Seidemann. Das dem I. Bande beigegebene Facsimile der Handschrift Luthers läßt erkennen, welchen Fleiß die Entzifferung der 297 Blätter Text [3]) gekostet hat. Sein Verdienst

---

1) J. K. Seidemann, Dr. Martin Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516, aus der Handschrift der Dresdner Bibliothek. Dresden, bei v. Zahn, 1876. Band I: XXI u. 470 Seiten; Band II: 407 Seiten und eine Seite Addenda. — Seidemann, Die ersten Vorlesungen Luthers über die Psalmen; in den Studien und Kritiken von 1875, S. 559—575; ergänzt und erweitert in der werthvollen Vorrede zu Bd. I der Vorlesungen.

2) Vorwort zu Bd. I, S. X.

3) Vorwort, S. XII.

hat die Universität Halle durch Verleihung der theologischen Doctorwürde geehrt.

Wenn man die beiden stattlichen Bände nur durchblättert und sich an der in Papier und Druck gleich musterhaften Ausstattung erfreut, dann stimmt man gern in den Dank ein, den der Herausgeber der königlichen Generaldirection der öffentlichen Sammlungen für Kunst und Wissenschaft und dem sächsischen Ministerium des Cultus und Unterrichts ausspricht: „denn nur durch deren Unterstützung und Förderung ist der Druck des Werkes möglich geworden und zwar ‚dignis typis', an welchen Luther doch auch seine Freude gehabt haben würde" [1]). Und an dieser unter Verzicht dennoch gereiften Frucht möchte die Hoffnung sich stärken, daß auch der Psalter mit Luthers Glossen, den wir nur in Rambachs von Mängeln nicht freier Uebersetzung kennen [2]), nach den von Prof. Riehm kürzlich gegebenen Proben (Osterprogramm der Universität Halle 1874, S. 6 ff.) durch einen gleich correcten und würdigen Abdruck ganz an's Licht gezogen werde. Möchte doch, da die Kirche ja zu arm ist, um an Abtragung solcher „Ehrenschulden" auch nur denken zu können, auch für dies Werk und diese Schuldabtragung sich einmal eine hohe Förderung finden!

Mußte man schon nach der Mittheilung Seidemanns in dieser Zeitschrift [3]) eine Bereicherung unserer Einsicht in die Entwicklung der Theologie Luthers erwarten, so ist diese Erwartung jetzt völlig gerechtfertigt. Die Lücke, welche bisher die sogenannten Initia Lutheri, jene in Wolfenbüttel aufbewahrten Glossen zum Psalter, von den frühesten Predigten, die uns erhalten sind, trennte, ist durch eine theologische Arbeit ausgefüllt, die so umfassend und reich an Zeugnissen ist, daß jeder Punkt der Lehre Luthers die hellste Beleuchtung empfängt. Ein dankenswerther Fund wäre ja in dieser Beziehung schon ein Fragment in dem Umfang der oben erwähnten Mittheilung Seidemanns gewesen: was wir aber erhalten haben, ist geradezu eine große Entdeckung. Der folgende Aufsatz versucht

---

1) Schluß des Vorworts, S. XXI.

2) Bei Walch, Bd. IX, S. 1514—2545.

3) a. a. O., S. 559 ff.

zunächst durch eine knappe Darstellung des Lehrgehalts der Vorlesungen einen Eindruck von der Bedeutung dieser Entdeckung zu geben.

Wie in den Initia vorher und in der Operatio in psalmos vom Jahre 1519 nachher liegt Luthers Auslegungsmethode noch in den Windeln der Allegorese. Er bleibt hierin noch Schüler Augustins, bleibt damit zugleich auf der Bahn der exegetischen Tradition und im ganzen ein Gegner des Lyra. Warnt er vor historischer Auslegung als einer poetisirenden (I, 72. 89), so mußte sie ihm doppelt verdächtig sein, wenn sie, wie bei Lyra, nach der Abhängigkeit von jüdischen Auslegern schmeckte (II, 254). Aber diese falsche Methode verflocht sich bei Luther wie bei Augustin mit dem wichtigen evangelischen Princip, das sie vertraten, dem paulinischen Grundsatz, daß der Buchstabe tödet, und der Geist lebendig macht. Buchstäbliche Auslegung des Alten Testaments war ihnen parallel der nur buchstäblichen Erfüllung der Forderungen des Alten Testaments eine jüdelnde, geistlose Gesetzlichkeit, ein Abfall vom Evangelium. Außerdem erschien diese allegorische Methode mit ihrem vierfachen Schriftsinn, den er für einige Psalmen sogar zum sechsfachen vermehren möchte (I, 399), der Unendlichkeit des Verständnisses angemessen, welche jede Stelle der heiligen Schrift besitze, wie sie auch dem Bedürfnis seines forschenden Geistes entsprach, im Verständnis der heiligen Schrift immer fortzuschreiten (II, 297). Es hängt hiemit der Eifer zusammen, mit welchem er immer neuen Auslegungen gegen die Thoren das Wort redet, die nicht wollen, daß die Wasser zwischen den Bergen hinfließen, sondern zwischen ihnen stehen bleiben (Ps. 104, 10), daß nicht Quellen entspringen, sondern Lachen entstehen (II, 205). In dieser vollen und durch keine exegetische Rücksicht gezügelten Freiheit wuchs ihm auch der Muth selbständiger Ansicht allen Autoritäten gegenüber (II, 280), wie er anderseits in ihr jede Deutung gutheißen konnte, wenn sie nur den Regeln des Glaubens nicht widerstreite (I, 390). Er selbst geht in dem Schema des vierfachen Schriftsinnes nicht als ein beengter einher; er handhabt es auch nicht mit pedantischer Regelmäßigkeit, wie z. B. Lyra. Die Leichtigkeit, mit der er, an neuen Einfällen, Anwendungen, Combinationen uner-

schöpflich, mit dem Schema gleichsam spielt, verräth eine Kraft, die jeden Augenblick im Stande ist, jene Formen zu zerbrechen, ohne selbst dadurch zu verlieren. Er selbst ist sich dieser Kraft auch wol bewußt; er äußert einmal, wenn jemand wolle und Zeit habe, so könne er ganz leicht auch die verschiedensten Auslegungen aller mit einander in Einklang bringen: er selbst, so gering er sei, glaube, daß ihm das in dem Herrn nicht unmöglich sei (II, 391).

Auch die Initia waren ganz von der allegorischen Methode beherrscht. Zwischen ihnen und den Scholien besteht indes ein bedeutender Unterschied. In jenen geht Luther überwiegend dem sensus literalis nach [1]), d. i. der Beziehung auf Christus. So sind die Psalmen, um den augustinischen Ausdruck zu brauchen, meist ex persona capitis oder corporis herausgebetet, Reden Christi selbst oder der Gemeinde, des gläubigen Volks. In diesen, den Scholien, dagegen gibt er fast überall dem tropologischen Sinne den Vorzug, der auf das geht, was in der Seele in ihrem Kampf gegen das Fleisch geschieht, und erklärt ihn für den primarius (I, 399 u. ö.) [2]). Eine Wendung zum Subjectiven, die, wahrscheinlich selbst eine Frucht nicht bloß theologischer, sondern religiöser Weiterentwicklung [3]), uns darauf vorbereitet, daß wir in den Scholien reichlicher als in den Initia Zeugnisse des inneren Lebens, daß wir inniger als in jenen die Objecte des Glaubens mit dem Glauben des Individuums verknüpft [4]) und dadurch auch die Theologie Luthers als eine bereicherte und vertiefte finden werden.

---

1) Vgl. Riehm, Luthers älteste Psalmenerklärung „Studien und Kritiken" von 1875, S. 119.

2) Damit läßt sich wohl vereinigen, daß er den buchstäblichen Sinn fundamentum caeterorum, Magister et lux et author et fons atque origo nennt (II, 279 f.).

3) Weil Gott wegen seiner unerschöpflichen Weisheit auf jeder Stufe des Weges zur Vollkommenheit mit einem Ueberfluß an Gaben ist, so macht der, welcher auf der ersten Stufe ist, andere Erfahrungen als der auf der zweiten und so fort, weil viele Wohnungen im Hause des Vaters Christi sind. So entstehen so viele Erklärungen der heiligen Schrift und eines Textes, die nicht zu verachten sind, besonders die moralischen (tropologischen) (I, 383).

4) Wo immer im Psalm Christus klagt und in Betrübnis betet, da klagt

Im Wesentlichen ist Luthers Lehre dieselbe wie in den Initia. Der Cardinalpunkt ist die Frage nach der Gerechtigkeit, der Rechtfertigung. In schroffer Abwehr aller Selbstgerechtigkeit und Selbstverherrlichung, einer Abwehr, in welcher sich der paulinische Gegensatz gegen Pharisäismus und der augustinische gegen Pelagianismus auf's neue belebt, wird, ebenfalls auf paulinischer Grundlage und unter mannigfacher Anlehnung an Augustin, gelehrt, daß der Glaube die Gerechtigkeit ist; beide Begriffe, Glaube wie Gerechtigkeit, umspannen mit der Gnade auch den Geist, mit der Vergebung auch die Belebung; und aus diesen voll und tief gefaßten Grundprincipien fließt eine Fülle von Bestimmtheiten der Gesinnung ab, von welchen besonders die, welche dem Gegensatz gegen die Sünde Ausdruck geben, und die wir unter Buße und Heiligung begreifen würden, in den schärfsten Linien, mit den schneidendsten Worten ausgeprägt sind. Beides, jene lebensvolle Position, wie dieser tiefe, scharfe Gegensatz, sind auf Christum und weiter auf die heilige Schrift, Gesetz und Evangelium innig bezogen.

Im Anschluß an das über die exegetische Methode Luthers Gesagte und zugleich als ein in die folgende Lehrdarstellung einführendes Prolegomenon mögen seine Aussagen über diesen letzteren Punkt, die heilige Schrift, vornan stehen.

Bezeichnend für Luthers eigenes Verhältnis zur Schrift ist die Ausführung des Vergleichs Ps. 1, V. 1 u. 2: Der Fels der Schrift läßt denen, welche im Gesetz des Herrn sinnen, selbst überfließende Bäche und Wasserflüsse von Erkenntnis und Weisheit, obendrein von Gnade und Süßigkeit hervorsprudeln. Decursus aquarum aber lautet es, weil die Rede der Schrift schnell läuft; denn die Gnade des heiligen Geistes kennt keine langsamen Kraftbemühungen. Ein Erfahrener weiß es, daß der, welcher im Gesetz des Herrn sinnt, auf kurze Weise und plötzlich über sehr vieles belehrt wird, und daß in der Stimme ihrer Katarrhakte gleichsam eine Ueberflutung mit Verständnissen auf ihn eindringen

---

und betet jede gläubige Seele, welche in Christo gezeugt und gebildet ist (I, 106).

wird. So ist sie wahrlich ein Lauf, wo das menschliche Studium kaum ein Kriechen und Hinken ist. Jetzt sind wir so an dem Wasserfluß; in Zukunft werden wir ganz hineingehen und in jenen Wassern verschlungen werden (I, 11 f.) [1]). Jedes Buch, ja jedes Wort der Schrift ist ein Quell, der den Dürstenden unerschöpfliches Wasser spendet (I, 282).

Solche Bedeutung hat die Schrift, weil sie Evangelium ist, das Wort der Liebe, des Friedens und des Geistes (II, 81), in welchem uns die Gnade Gottes verliehen ist (II, 241). Besonderes Interesse gewinnt die Erörterung über das Wesen des Evangeliums erst beim Hinzunehmen von Luthers Auffassung des Gesetzes und dem Verhältnisse beider zu einander [2]). Es ist ein scharfer Gegensatz, in den beide gestellt werden. Das Gesetz ist das Wort des Moses an uns; das Evangelium das Wort Gottes in uns; jenes bleibt draußen und redet von dem sichtbaren Schatten des Zukünftigen, dieses kommt innerlich an uns und redet vom Inwendigen und Geistlichen, von der Wahrheit. Das Wort Gottes, das Evangelium dringt als zweischneidiges Schwert in's Innere; das Gesetz unterweist und heiligt nur das Fleisch (II. 61). Denn obwol es durch Furcht der Strafen die Hand abhalten und durch Hoffnung auf Gutes (zeitliche Güter) zu Werken reizen konnte, so hat es doch den Willen inwendig weder lösen noch binden können (zur Freiheit lösen, die Begierden binden); dies geschieht nur durch das Band der Liebe, welche nicht das Gesetz, sondern Christus in seinem Geist gegeben hat (I, 5). Die Zeit des Gesetzes war ein Jahr malignitatis et maledictionis (1, 207).

Die Spannung dieses Gegensatzes scheint freilich nachzulassen, wenn Luther unter Anwendung augustinischer Grundsätze — „spiritus latet in litera“ (I, 167; vgl. I, 413) — behauptet, die evangelische Gnade und Glaubensgerechtigkeit sei immer gewesen, nur nicht enthüllt, sondern in Räthsel gelegt (I, 423), und erst

---

1) Vgl. hierzu Luthers Wort aus den Initia über das, was die heilige Schrift gläubigen Seelen sei. Köstlin, Luthers Leben I, 109.

2) Für die Lehre der Initia ist zu vergl. Köstlin, Luthers Theologie I, 83 ff.

mit dem Evangelium, dem „neuen Gesetz", sei das Verständnis des alten gekommen (I, 255), und wenn er als den geistlichen Sinn des Gesetzes die Kreuzigung des Fleisches bezeichnet (II, 197). Denn dann stimmt es ja mit dem Evangelium in so fern überein, als auch dies ein Wort des Gerichts ist (I, 72. 73) und ebenso wie das Gesetz das Opfer zum Zweck hat; denn was thut das Evangelium anders, als daß es uns selbst schlachtet und tödtet nach dem Fleisch und uns so lebendig gemacht nach dem Geist Gott darbringt (I, 186)? Ist es doch das Königsscepter Christi und ein eisernes, weil es dem Fleisch hart und zuwider ist (I, 26). So, mit Geist erfüllt, ist das Gesetz nicht mehr, was es als Buchstabe wäre, ein todtes Rohr, sondern lebendige Zunge; und das Evangelium, fleischlich behandelt, ist ein todtes Rohr und alles, was von Moses gesagt wird (2 Cor. 4) (I, 332). Hing also zuvor die Schrift des Alten Testaments am fleischlichen Buchstaben, wie die Haut am Fleisch, so ist sie jetzt vom Fleisch getrennt und hat nichts anderes, als daß man erkennt, daß sie im Fleisch und vom Fleisch gewesen sei; denn die Bilder (figurae) klingen zwar fleischlich, werden aber jetzt nur geistlich verstanden (accipiuntur) (II, 196). So scheint der Unterschied des alten, und des neuen evangelischen Gesetzes sich in den zweier entgegengesetzten Auffassungen, der buchstäblichen und geistlichen, aufzulösen und, da nur die letztere berechtigt ist, mit der ersteren aufzuheben.

Aber es ist nicht zu übersehen, daß auch das geistlich gedeutete Gesetz, soweit es Forderung ist, und auf diese Seite kommt es Luther meistens an, vom Evangelium unterschieden bleibt. Da es nur mit der einen negativen Seite des Evangeliums, wonach dasselbe die Tödtung des alten Menschen fordert, zusammenfällt, so theilt es weder den eigentlichen Sinn desselben, noch kann es zur Erfüllung jener negativen Forderungen die Kraft verleihen; denn diese Kraft eignet dem Evangelium wesentlich nach seiner positiven Seite, nach der es Gnadenbotschaft ist. So ist denn das alte Gesetz geistlich verstanden nichts weiter als die Kreuzigung des Fleisches und kündigt daher Jesum den Gekreuzigten an; aber das neue Gesetz ist Heil und Befreiung des Geistes. Dem alten Gesetz kommt alles zu, was zur Zerstörung (destructio) des alten Menschen

gehört; dem neuen alles, was zur Auferbauung (constructio) des neuen Menschen gehört; daher ist jenes Gericht (judicium), dieses Gerechtigkeit (justitia); jenes Zorn, dieses Erbarmen; jenes hart, dieses süß (II, 197). Altes und neues Gesetz verhalten sich zu einander wie der getödtete alte und der erweckte neue Mensch (II, 200). Und zwar zeigt das Gesetz nur, wie einer ein Ertödteter sein müsse; aber es hat nicht lebendig gemacht, nicht gezeigt, wie er lebendig gemacht wird (I, 48), es bereitete zwar vor, aber es gab nicht (I, 159).

Es ist aber nicht bloß die Kraft zum Vollbringen seiner geistlichen Forderungen, es ist dieser geistliche Sinn selbst, den das Gesetz vom Evangelium empfängt; den es nicht aus sich selbst erzeugt. Eine längere Auseinandersetzung über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium unter dem Bilde von Cither und Psalter geht in die Spitze aus, daß Geist und Evangelium — Luther braucht beide Begriffe öfters identisch — nicht anders als geistlich verstanden werden können, wozu man hinzudenken muß: weil sie nicht mehr sind, was sie sind, wenn sie anders verstanden werden; dagegen bleibt das Gesetz, auch wenn es nicht geistlich verstanden wird, doch litera per se. Das Gesetz wird nur geistlich durch Verwandlung und Erklärung der Bilder (transmut. et expos. fig.). Das Evangelium dagegen hat durch sich selbst im Geist eine figura aperta. Das Gesetz nur, wenn es durch Studium zum Geiste gestoßen und gebildet wird (tundatur et formetur). Es folgen dann die Worte: Quia Evangelium revelat legem et non . . . Das Folgende ist in der Handschrift weggeschnitten, und höchst wahrscheinlich ist ergänzend zu lesen: et non lex evangelium (II, 167 f.).

Bei dieser Abhängigkeit des Gesetzes, sofern es geistlich ist vom Evangelium, fragt es sich nun, ob und wieweit sein geistlicher Gehalt vor der Erscheinung der Gnade den Frommen des alten Bundes erschlossen gewesen sei. Fest steht, wie es ja in der kürzlich von Prof. Riehm aus den Initia ausgehobenen Stelle [1]) schon ausdrücklich sich bezeugt findet, daß sie den Buchstaben nicht in dem Sinn der Schriftgelehrten und Pharisäer, daß sie nicht bloß

[1]) „Studien und Kritiken" von 1875, S. 123.

die des Inhalts entleerte Schale gehabt haben. Denn wie das Gesetz Mosis beides enthalten hat, den Buchstaben und den durch den Buchstaben bezeichneten Geist, so sind auch alle, welche es so als Bezeichnung und Bild des Zukünftigen aufgenommen haben, wol selig und sind es gewesen (II, 280). Er führt dazu Gal. 3, 23 an. Doch wird man durch die Bezeichnung des Gesetzes als eines Bildes schon darauf hingewiesen, unter dem „Geist" nicht zu viel zu verstehen. Der Unterschied bleibt doch zunächst zwischen Gesetz und Evangelium, daß in jenem ein Schatten, in diesem die Wahrheit gegeben ist (II, 252). Den Alten erschien die Gnade Gottes noch nicht, sondern sie ist ihnen geweißagt, wie uns noch nicht erscheint, was wir sein werden, sondern wir's in Zeugnissen haben; so daß das Verhältnis des Gesetzes zu der Zeit der Erfüllung, des Glaubens, der Gerechtigkeit demjenigen analog ist, in welchem die Zeit des Evangeliums zur zukünftigen Herrlichkeit steht (II, 287). Daher sagt Luther wol, der Prophet habe im Gesetz des Mosis verborgen und verschlossen gesehen das Gesetz des Glaubens, das Evangelium der Gnade und die zukünftigen Dinge, wie die Nuß in der Schale, den Schatz im Acker (II, 280); es ist auch der geistliche Segen, mit welchem uns der Vater in Christo gesegnet hat, und der vor Zeiten dem Abraham versprochen ist, den Frommen des alten Bundes gegeben; aber er wendet doch das Wort recti im Unterschied von justi auf die Gläubigen (fideles) der Synagoge an. Diese haben nämlich zwar nicht die fides revelata gehabt, welche unmittelbar zu Gott durch Christum lenkt; dennoch haben sie nicht den nackten Buchstaben gehabt, sondern den Buchstaben, welcher das, was des Geistes war, verbarg, weil sie mit einfältigem Glauben der Verheißung warteten (II, 255 f.). Man wird kaum fehl gehen, wenn man daher zu der ausgesprochenen Ansicht Luthers: die Alten haben im Buchstaben den Geist gehabt, mit hinzudenkt, sie haben aber zugleich im Geist auch Buchstaben, am Ewigen zeitliches, vergängliches gehabt. Nur dann wird es verständlich, wenn er sagt, das Gesetz sei auch denen ein Zuchtmeister auf Christum gewesen, welche es literaliter erfüllt, und wenn er ihnen sogar einen Empfang

der Gnade de congruo zuschreibt (II, 289) [1]). Der Begriff des „Buchstabens" ist also augenscheinlich ebenso wie der des „Geistes" trotz der Schärfe, mit welcher beide von Luther meist wider einander gebraucht werden, mit einem Etwas von Relativität behaftet. Es sei noch an die Aeußerung erinnert, daß in der Entwicklung der Heilserkenntnis jedes vorhergehende Nichterkennen immer der Buchstabe der folgenden Erkenntnis, des Geistes sei (II, 298. 368), und weiter an die, daß die Unvollkommenheit des Klebens am Buchstaben sich auch an den Aposteln noch fand, und daß überhaupt niemand so vollkommen sei, daß ihm nicht noch vom Buchstaben etwas verbleibe, daß er noch nicht ganz Geist sei, vom alten Menschen, daß er noch nicht ganz ein neuer sei u. s. w. (II, 299).

Dieses Andersein und Mindersein des Geistes im Alten Bunde drängt nun dahin, daß der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium wieder klarer aus der Vermischung durch die geistliche Deutung hervortritt, und daß es anerkannt wird, wie im Gesetz nach Luthers Anschauung doch mit eine Veranlassung zum „Buchstaben" gelegen habe. Und zwar wird man bei dem Schattencharakter des Gesetzes gegenüber dem Evangelium nicht bloß an den Gegensatz des Deutlichen und Undeutlichen, des Verhüllten und Unverhüllten und des Offenbaren denken dürfen. Es ist vielmehr außer diesem die menschliche, zeitliche, vergängliche Beimischung des alten Gesetzes, für die Luther ein Auge hat; und es ist ein Zeichen seines bedeutenden Geistes, daß er, was ja ein Leichtes gewesen wäre, sich hierüber nicht mit der allegorischen Deutung hinweghalf. So bemerkt er zu der Bitte: legem mihi pone Domine (Ps. 119): Da das Gesetz gegeben ist, und dieser doch bittet, daß ihm eins gegeben werde, so wird es offenbar, daß er ein anderes Gesetz sucht, nämlich das evangelische und geistliche. Was auch daraus offenbar ist, daß er den Herrn selbst bittet, ein Gesetz zu geben. Er sagt nicht: Ein Gesetz gebe mir Moses, Cäsar, irgend ein Mensch, sondern du selbst, Herr, dessen Worte

---

[1]) Ueber die Begriffe de condigno und de congruo bei Luther später ausführlicher.

Geist und Leben sind, und der du ein lebendiges Gesetz gibst (II, 302). Im Verfolg dieser Stelle heißt es dann, daß, während Gottes Gesetze unveränderlich sind, die menschlichen Aenderung und Dispens erleiden, weil sie immer etwas veränderlichem, dem Ort, der Zeit, dem Körper angepaßt sind (II, 303). Man wird bei dieser Hindeutung auf einen menschlichen, vergänglichen Bestandtheil des Gesetzes, bei der Nebeneinanderstellung von Moses und Cäsar an Luthers Streit mit den Schwärmern erinnert, in welchem er gegenüber einer buchstäbelnden Gesetzlichkeit mit ihrer eigensinnigen Berufung auf mosaische Verordnungen diese der Juden Sachsenspiegel genannt hat. Noch hat sich ihm nicht wie später an dem Orientirungspunkt des Gewissens die Unterscheidung zwischen dem Ewigen und dem der Zeit, dem Ort, dem Volk „Angepaßten" vollzogen; aber in einer merkwürdigen Stelle tritt doch schon hervor, wie sie sich vorbereitet, wie er bestimmte Dinge die zum „Buchstaben" gehören, als dem Gesetz inhärirend und durchs Evangelium beseitigt ansieht: Das Evangelium wird wegen seiner Reinheit und seines geistlichen Charakters (spiritualitas), geläutertes Silber genannt. Denn es lehrt nur Geistliches und läßt nichts Fleischliches zu (carnalitas), wie das Gesetz, welches den Scheidebrief, die Polygamie und viele andere Dinge erlaubte, die den Geist hindern, wie Reichthum, Ehre, Lust. Noch dazu band es nicht den Geist durch die Liebe, sondern hielt nur äußerlich die Hand ab . . . . (I, 78 [1]).

In dieser Beurtheilung des Gesetzes wird man nicht Anti- oder Anomismus sehen dürfen, sondern einen gerade durch den ethischen Geist des Evangeliums gebildeten Keim einer historisch-pädagogischen Auffassung des Gesetzes, der noch in den Hüllen der Allegorese steckt. Er hat für sich das Wort des Herrn Matth. 19, 8 und bewegt sich im Uebrigen auf der Linie der paulinischen Ausführungen, auf die er sich auch wiederholt bezieht (namentlich Gal. 3 und 2 Cor. 3).

Nach dem Vorangeschickten dürfen wir in Luthers Lehre das zu finden erwarten, was ihm als Geist, als Evangelium im Gegensatz gegen Gesetz und Buchstaben galt. Der folgende Abriß der-

---

1) manum exterius te . . ., gewiß zu ergänzen tenebat.

selben hebt ihrem Charakter gemäß von dem Subjectiven an und zwar zunächst von seiner Auffassung der Sünde und ihren Folgen für die Natur und Kräfte des Menschen. Denn nur aus ihr heraus kann sein positives Princip der Glaubensgerechtigkeit recht beleuchtet werden.

Das starke Gefühl sündlichen Verderbens, die Ueberzeugung von der eigenen Unwürdigkeit, von der Untüchtigkeit aus eigener Kraft das Heil zu wirken, welche Luther persönlich zum Evangelium gezogen und getrieben haben, spiegelt sich in seinen Vorlesungen wie auch in den Initia ab. Seine Betrachtung der Sünde ist nicht jene verstückte, wie sie der kirchlichen Theologie eigen war und in ihr feste Formen und Formeln gefunden hatte. Er zählt zwar die sieben Todsünden auf (II, 142), ergeht sich auch über einzelne von ihnen (I, 42. 195; II, 32); er distinguirt ferner in Anlehnung an die übliche Bezeichnung der Personen der Trinität (Gewalt, Weisheit, Güte) Sünden der infirmitas gegen den Vater, der ignorantia gegen den Sohn, der malitia oder concupiscentia gegen den heiligen Geist (I, 4): aber doch hat er meist das Wesen der Sünde selbst und den durch sie erzeugten Zustand der Kraftlosigkeit zum Geist, der Schuld und Unwürdigkeit im Auge. Seine Betrachtung ist wesentlich eine centrale. Aber dabei verfährt er nicht demonstrirend, nicht abstract; sondern seine Aussagen haften an der Bezeugung der Gnade, der Verurtheilung der Selbstgerechtigkeit, der Forderung des Selbstgerichts und der Selbstverdammung. Der Gegensatz von Geist und Buchstaben greift auch hier ein. Wenn z. B. der Psalmist (Ps. 18, 3) eine Reinigung von den verborgenen Sünden bittet, so versteht er das peccatum mysticum. Sünden im Geist, nicht im Buchstaben, die aus der concupiscentia originalis kommen, und um welche sich die Juden nicht gekümmert, weil sie den Willen nicht für Sünde achteten, sondern nur das Werk (II, 95). Diese, die Erbsünde, aber ist das Haupt aller; viele, ja alle sind in sie eingehüllt (I, 43. 113). So ist der Mensch Fleisch und nicht Geist (II, 54; I, 439). Wir sündigen daher immer, sterben immer und haben immer nöthig, daß uns Gott Gnade für unsere Schuld bezahle und wir immer von neuem anfangen (II, 290). Denn inwendig sind wir voll Flecken, wenn

wir auch durch buchstäbliche und menschliche Gerechtigkeit äußerlich anders erscheinen (II, 280). Für das, was wir so ohne die Gnade sind, braucht er den Ausdruck nihileitas (II, 95) und nennt uns massa perditionis (II, 328).

Etwas wie Großes es ihm um die Sünde ist, geht aus der Aeußerung hervor, daß sie ein unendliches Uebel sei, wie die Gnade ein unendliches Gut (I, 24). Gott hat um ihretwillen sich von der Seele gewendet, und wie kann sie leben, da Gott ihr Leben ist, wie sie selbst das Leben des Körpers (II, 59). So ist denn der Mensch unter dem Zorn, beladen mit dem Uebel der Schuld (culpa [II, 286; II, 290]), Gewissensbetrübnis (afflictiones conscientiae [II, 100]) und anderen Strafen, dazu schwach und ohnmächtig, zu einem anderen Leben (sc. durch sich selbst) geändert zu werden (I, 411).

Unter der Macht der Sünde haben sich auch die dem Menschen ursprünglich verliehenen Kräfte verändert. Den Aussagen Luthers hierüber möge ein Ueberblick über seine Psychologie voraufgehen.

Für die Erkenntnis derselben flossen bisher nur spärliche Quellen. In einer seiner frühesten Predigten [1]) finden wir die Unterscheidung von intellectus und ratio, jenen dem Ewigen, Unsichtbaren, diese dem Zeitlichen, Endlichen zugewiesen. Auch in den Initia läßt sich die Spur dieser Unterscheidung wahrscheinlich verfolgen, wenn man das Wort „Verstand“ daselbst in intellectus zurückübersetzt. Denn mit jenem, nach dem heutigen Sprachgebrauch mehr für den Luther'schen Sinn der ratio geeigneten Worte hat gewiß Rambach bei Uebertragung der Initia [2]), sowie Walch bei Uebersetzung der Predigten [3]) den Begriff intellectus ausgedrückt. Doch ist dies Verfahren, wenn man nicht das Wolfenbüttler Original vergleichen kann, unsicher und kann nicht weit fördern. In den „Vorlesungen“ dagegen ist uns eine auch für dies Capitel sehr ergiebige Fundgrube

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 100f.
2) Walch IX, 1999. Der Glaube ist ein Werk allein für den Verstand.
3) XII, 2160.

geöffnet. Drei Haupt- oder obere Vermögen des Seelenlebens finden sich öfter genannt: Intellect, Gedächtnis, Wille (intellectus, memoria, voluntas [I, 36. 248 u. ö.]). Aus dieser Dreizahl, die Luther den Menschen mit Augustin ein lebendiges Bild der heiligen Trinität nennen läßt (I, 37), treten Intellect und Wille besonders hervor (I, 219). Neben ihnen erwähnt er oft die syntheresis, und bezeichnet mit diesem von der Scholastik wie Mystik viel gebrauchten Begriff wol gleich ihnen das Gewissensprincip [1]). Andere schon früher angewandte Unterscheidungen sind die in potentia irascibilis, rationalis, concupiscibilis (I, 52. 393), und besonders die von intellectus und affectus (I, 97). Die Vernunft (ratio), die er mit dem sensus zusammen und gegen Intellect und Glauben in Gegensatz stellt, wird ein sechster Sinn genannt, welcher am sechsten Tage geschaffen sei, den Menschen (das eigentümlich Menschliche, aber nicht in höherem Sinn wird zu verstehn sein) ausmache und die fünf Sinne gleichsam zu Satrapen habe (II, 33). Also auch in den Vorlesungen ist sie ihm nur ein Vermögen des Endlichen, Welt- und Sachverstand, wie in jener Predigt und fortan immer.

Das Eigentümliche dieser Psychologie liegt indes nicht in jenen, anderwärts ausgemünzten Begriffen; sondern darin, daß der biblische Sinn Luthers sie einer Umschmelzung unterwirft, aus der die alten Namen mit neuem Gehalt hervorgehen. Wiederholt nämlich erinnert er, daß er das Wort intellectus nicht im Sinn der Philosophen als bloß natürliches Erkenntnisvermögen brauche; ihm habe es mehr von seinem Object als vom Vermögen den Namen, während es in der Philosophie umgekehrt sei: der Intellect ist ihm Erkenntnis des Sinnes Christi (I, 114. 380), geistliches Verständnis (spiritualitas, ut sapiam et intelligam, quae spiritus sunt [I, 82]); so ist denn der Glaube des Intellects eigentliches Gebiet (I, 359). Ebenso will er auch das Gedächtnis nicht wie in der Philosophie, sondern vom Beharren jedes Vermögens im Lobe Gottes verstanden haben; auch memorari sei soviel wie semper laudare, gratias agere (I, 398). Der memoria

[1]) Vgl. W. Gaß, Die Lehre vom Gewissen (Berlin 1869), S. 216 ff.

theilt er die Hoffnung zu (I, 359). Vom Willen endlich erklärt er, er verstehe ihn nicht, wie in den Schulen, sondern als libentia und spontanea promptitudo, als Freiwilligkeit im Gegensatz gegen das Unfreiwillige. Damit, fügt er hinzu, sei mehr gesagt, als mit actum volendi elicere: denn es kann gezwungen herausgequält und befehlsweise hervorgelockt sein (I, 23). So fließt ihm der Wille mit Freiheit und Liebe zusammen.

Diese Umsetzung psychologischer Begriffe in religiös ethische vollzieht sich bei Luther, indem er die natürlichen Kräfte anschaut, wie sie in dem, der den Glauben hat, gestaltet sind. Der Geist geht auch hier dem Buchstaben vor. Und wie fast überall Luthers Gedanken aus der Schrift erwachsen sind, so ist auch hier unverkennbar, daß sich ihm der durchweg religiöse Gehalt, den jene Begriffe in den Psalmen haben, erschlossen, daß dieser wesentlich zu jener Loslösung von der Scholastik den Anstoß gegeben hat. Gänzlich ist aber doch der Begriff ursprünglicher Vermögen, anerschaffener Geisteskräfte in jener Verwandlung nicht aufgelöst. Denn eben jene erscheinen doch auch unter dem Einfluß der Sünde. Und zwar wirken bei jeder Sünde alle drei mit, der Wille, der Intellect, das Gedächtnis. Dem ersten schreibt er die Bosheit, dem zweiten die Unwissenheit, dem dritten die Schwäche und Unbeständigkeit in dem Guten zu, das der Intellect erkannt und der Wille durch Auswahl (eligendo) gewollt hat (II, 183). Sie sind selbst durch die Sünde entartet. Der Mensch ist des inneren Lichts (luce interna) beraubt (II, 180); das bedeutet wohl, er hat die Ungetrübtheit des Intellects verloren. Dieser ist nämlich durch die Begierlichkeit fast sensualis in uns geworden (I, 83). Ja er äußert, der Intellect heiße als natürliches Vermögen in der heil. Schrift sensualitas, weil er nur die sinnlichen Dinge (sensibilia) fasse, wie scharf und klug er sei (I, 114); daß der Wille durch die Sünde gebunden sei, ist durchaus Voraussetzung der ganzen Heilslehre Luthers [1]).

Doch hindert diese ihn nicht, einen Ueberrest des Guten (residuum praeteritorum bonorum) anzuerkennen: die Erregung des

1) Von den Feinden Christi heißt es: praeferu ntsuam voluntatem (II, 24).

Gewissens (affectus syntheresicus [I, 5]); denn im Zustand der Sünde findet ein Anrufen, ein Schreien der Synthereſis zu Gott statt (I, 17). Auch zu den Feinden Christi redet die Wahrheit auf heimliche Weise, weil sie nicht so schlecht sind, daß sie nicht die Synthereſis hören und fürchten sollten, es möchte ihre Ungerechtigkeit einmal offenbar werden, und die Wahrheit gegen sie die Uebermacht bekommen (II, 24). Als Ueberrest bezeichnet er auch die Vernunft (ratio) neben der Synthereſis: Vernunft und Synthereſis murmeln dawider (remurmurant) und schreien immer zum Herrn, auch wenn der Wille von der Sünde gezwungen sündigt (I, 404); ein andermal heißt es: clamat syntheresis et remurmurat ratio (I, 396). Ueber diese Andeutungen gehen die „Vorlesungen“ nicht hinaus. Ihre Ausführung empfangen sie in der Predigt auf den Stephanstag von 1515 [1]). In den Initia findet sich, so viel ich weiß, nichts ähnliches; ein Zeichen, daß die Vorlesungen mehr in die Zeitnähe jener Predigt fallen werden.

Wie sehr sich jener „Ueberrest“ auf ein Negatives beschränkt, man möchte in ihm doch den Ansatz einer Milderung des Gegensatzes zwischen Gnade und Natur erwarten. Doch hat Luther jenen Gedanken nicht nach dieser Seite gewendet und entwickelt. Derselbe ist vielmehr selbst ein „Ueberrest“ scholastischer Theologie: schon bald, 1516, mit der Hingebung an die Prädestinationslehre Augustins, wird er abgestoßen; und die folgenden Jahre des Kampfes, besonders der Streit mit Erasmus drängten zu einer Schroffheit im Fassen jenes Gegensatzes, die für die Weiterentwicklung jener Keime auch nicht einmal die Möglichkeit mehr zuließ.

Schon jetzt steht fest: Nicht der Mensch, sondern Gott wirkt Heil, Gerechtigkeit, Leben. Das Elend und die Schwäche ist des Menschen; nur aus Gott die Aenderung (I, 411; II, 57). Daneben ist dem Gedanken einer Vorbereitung auf die Gnade, einer Vorbereitung, die von Seiten des Menschen geschieht, noch Raum gelassen; aber Luther sucht doch die Beeinträchtigung der allein Heil wirkenden Gnade auszuschließen. Wie ein Bittender

[1]) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 120.

empfängt, weil Gott in seinem Erbarmen verheißen hat, zu erhören, so ist es auch nur die Verheißung seiner Erbarmung, durch die sich Gott zu unserem Schuldner gemacht hat; und in diesem Sinne billigt er den Ausspruch der Lehrer, daß Gott unfehlbar dem Menschen, der da thue, was an ihm ist (quod in se est), Gnade gebe; und daß er sich zwar nicht de condigno, aber de congruo auf die Gnade vorbereiten könne (II, 264 f.). So kann er denn doch trotz jenes Zugeständnisses an die scholastische Lehre, und wir werden dabei an ein Bild des Sermons von der Freiheit eines Christenmenschen vom Jahre 1520 erinnert, die Seele des Begnadigten mit einem Bettelmädchen vergleichen, das ein Fürst aus dem Mist gezogen und mit Purpur, Gold und Edelstein bekleidet hat. Wie sie bekennen wird, daß sie solches nicht von ihren Eltern, sondern von der Gnade des Fürsten habe, so geschieht's in allem mit der Seele in Christo, der sie mit seinen Gnaden schmückt (II, 162). Ja, so ungerecht und unwürdig sind wir vor Gott, daß auch der Glaube und die Gnade, durch welche wir jetzt gerechtfertigt werden, uns nicht aus sich selbst rechtfertigen würden, hätte Gott nicht einen Bund gemacht. In diesem Bund, dem der Gnade, ist Gott wahrhaft und treu und hält, was er versprochen hat (I, 190).

Alles Heil nun ist im Glauben beschlossen. Der Glaube ist Gottes Werk und Kraft: denn er macht Gerechte und wirkt alle Tugenden, kasteit, kreuzigt und schwächt das Fleisch (I, 400). Was spätere Lehrentwickelung gesondert hat, stellt sich jetzt bei Luther oft noch als Eins dar. Das Ethische wird mit dem Religiösen in Einem angeschaut; ja er ist sich noch weiterer Mehrdeutigkeit des Wortes bewußt, denn er sagt: Glaube werde zuweilen für einen actus interior, zuweilen für das Evangelium selbst, weil es den Glauben lehre, und auch für die Objecte des Glaubens genommen (I, 339). Es liegt hier also keine Unklarheit Luthers vor, sondern eine Oscillation des Begriffs, über die er sich selbst ganz klar ist, und wie sie sich in den paulinischen Briefen ebenfalls findet (Gal. 3, 23). Die kirchliche Lehre hatte allerdings den Begriff des Glaubens in den des kirchlichen Glaubensbekenntnisses verwandelt; Luther aber unterscheidet die Artikel

des Glaubens vom Glauben selbst (I, 133), und von diesem, dem actus interior, gilt es ihm offenbar, daß er rechtfertigt. Er beruft sich hierfür auf das Schriftwort: der Gerechte wird des Glaubens leben, indem er Röm. 1. Hebr. 10. Abak. 2 anführt (II, 305). An einer anderen Stelle fügt er zu dem Satz: im Glauben sind wir gerecht, hinzu: wie der Apostel vielfach davon handelt (disputat [I, 35]). Was nun dieser innere Actus des Glaubens dem Wesen nach sei, ist angedeutet, wenn er ihn mit der Hoffnung zusammenstellt (I, 107. 431); denn in dem Begriff der letzteren bewahrte ja auch die kirchliche Theologie mehr als in dem der fides den Gedanken an ein Vertrauen auf Gnade. Daß dieses Vertrauen bei Luther die eigentliche Seele des Glaubens ist, ist zwar, wenn man seine Heilslehre im Ganzen betrachtet, unzweifelhaft; ausgesprochen wird es indes selten so deutlich wie in der bemerkenswerthen Stelle. Christus sagt im Evangelio: Glaube, glaubt, vertraut (confidite [II, 51]).

Wird nur die Gerechtigkeit als „Gott glauben" nach Röm. 4 definirt (I, 218), so ist Luther mit dem Apostel, dem er folgt, weit davon entfernt, dem inneren Vorgang, den er Glaube nennt, durch sich selbst rechtfertigende Kraft beizulegen. Auf ein objectives Gut weist er auch da hin, wo Glaube und Gerechtigkeit identificirt zu werden scheinen: die Gerechtigkeit ist der Glaube, durch welchen wir von Christo Gnade hoffen (I, 238). Ja, er sagt ausdrücklich, daß nur die rechtfertigende Gnade ewig sei, nicht aber der Glaube (I, 253); derselbe ist das argumentum rerum, non ipsa res (I, 54).

Was ist nun die ipsa res? Das auszudrücken, so wie es sich auf dieser Stufe der Entwickelung Luthers darstellt, genügen die später ausgebildeten dogmatischen Formen nicht völlig. Noch sind die Grundbegriffe nicht scharf, wie später, von einander abgegrenzt; Gnade und Geist, Befreiung von der Schuld und Erlösung von der Herrschaft der Sünde; Gerechtsprechung und Gerechtwerdung, Glaube und neuer Sinn, das liegt alles im Bereich der Rechtfertigung, mehr in seiner Einheit als in seiner Gesondertheit angeschaut; und diese Fülle von Positionen ist mit jenem energischen, mannigfaltig und fein ausgeführten Gegensatz gegen die Eigenge-

rechtigkeit, gegen das eigene Ich so verschlungen, daß es hier und da scheinen kann, als sollte das diesem Gegensatz entsprechende Verhalten rechtfertigende Kraft besitzen.

Dennoch ist als das vornehmste Gut in der Glaubensgerechtigkeit das wohl erkennbar, was Luther sich persönlich in schweren Kämpfen errungen: die Vergebung der Sünden, die Stillung des Gewissens. So sagt er mit einem Ausdruck, den er auch in den Initia braucht: der Glaube ist der kurze Weg (compendium), durch welchen man auf kurze Weise zum Frieden und Heil gelangt (I, 431). Dem Gerechten wird die Sünde nicht zugerechnet (I, 113). Und zwar hat, da Alle Sünder sind, keiner es zuvor zu verdienen (promereri) vermocht, daß die Sünde vergeben werde. Der Herr vergibt allein umsonst, indem er die Sünde nicht zurechnet. Wer diese beiden Stücke wegnimmt, hat Christum verleugnet, wie schön St. Bernhard in einem Sermon meditirt (I, 113). Von den Uebeln, die Gott dem abnimmt, welchen er rechtfertigt, ist die Schuld, das Uebel im Gewissen, das erste (I, 347). Er braucht für Schuld hier und meist das Wort culpa (I, 148), doch findet sich auch der Ausdruck reatus (I, 149). Die Schuld ist die Ursache der Schmerzen des Gewissens (I, 148), und der Begriff malum culpae ist dem des justus gerade so entgegengesetzt, wie der des malum poenae dem des bonum (I, 147). Doch ist die rechtfertigende Gnade nicht, „wie unsere feinen Disputatoren definiren, dasselbe wie der Schulderlaß", da die Schrift Röm. 5 unterscheidet: um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt (II, 249). Was er zu den positiven Wirkungen der rechtfertigenden Gnade rechne, geht aus einer Bemerkung zu den Worten des 71. Psalms hervor: libera me et eripe me; die Verdoppelung der Worte deute an, daß wir nicht blos von der Schuld, sondern von dem Elend der Schwachheit (miseria infirmitatis) erlöst werden, von welcher nach dem Schulderlaß noch viel in uns zurückbleibt, nämlich Schwäche im Gedächtnis, Blindheit im Intellect, Begierlichkeit oder Ungeordnetheit im Willen (I, 327). Auf die Frage, ob und wie Luther die Erlösung von dieser Schwachheit mit der Befreiung von der Schuld in Verbindung stehend denke, erhält man

zwar keine directe Auskunft; indessen liegt es schon in der angeführten Stelle, daß der Schulderlaß ihm die nothwendige Voraussetzung für jene sittliche Befreiung und Stärkung bilden, und er spricht es anderwärts ausdrücklich aus: bevor nicht nach Vergebung der Sünden (dimissis peccatis) die Seele in der Ruhe des Gewissens und im Vertrauen auf die Gnade Gottes ist, hofft sie nicht und bemüht sie sich nicht, die Sinne zu unterwerfen, ja sie kann es durch sich nicht; denn alle unsere Weisheit und Kraft ist aus Gott (II, 236).

Wie in den Initia wird nun die rechtfertigende Gnade, die Vergebung und Leben spendet, von der Uebung eines Selbstgerichts begleitet, welches Luther als Sichzürnen, Sichverklagen, Sichselbstverabscheuen, Sichverdammen bezeichnet. Mag seinem eigenen inneren Zustande eine so schneidende Ausprägung des Gegensatzes gegen den alten Menschen entsprochen haben, doch wird man an Vorgänger, an die er sich angeschlossen, denken müssen. Und in der That finden sich neben einem Satz, der das Wort des Herrn vom Verlieren der eigenen Seele streift, am Rande außer Augustin mehrere Schriftstellen vermerkt: Jes. 41. Gal. 6 (wohl V. 14). Röm. 8 (wohl V. 13), sowie das: ich lebe, doch nun nicht ich (Gal. 2, 20) (I, 72); auch beruft er sich für die Forderung: irascimini contra vos auf Ezech. 20 (wohl V. 43) (I, 49). Aber doch ist sein Hauptgewährsmann hierfür ohne Zweifel Augustin. Ihn lobt er, daß er schon vom irasci sibi rede (I, 393), und wir erfahren auch, wo? Vergeblich blättert man im Psalmencommentar Augustins. Der Blick desselben ruht bei justitia und judicium gern auf dem Endgericht mit seinen Strafen und Belohnungen; aus ihm schöpft er Trost für die duldende Kirche. Auch die von Luther vorzüglich geschätzte Abhandlung Augustins de spiritu et litera bietet keinen Anhalt. Er ist vielmehr durch ein Buch Augustins angeregt worden, auf das man wohl zurückgegriffen hat, wenn es sich darum handelte, neben der Aehnlichkeit der beiden großen Männer, die Verschiedenheit ihrer Lebensentwickelungen ins Licht zu stellen, die Confessionen. Die häufige Anführung desselben, namentlich des 8. Buches, machen es unzweifelhaft, daß ihn diese Zeugnisse von einem wahrhaft zerschlagenen Geiste (I, 109), von der rechten compunctio

(I, 407) mächtig gefaßt, daß sie ihn für das eigene lebendige Gefühl seiner Unwürdigkeit, für seinen Bußernst, für den Heiligungstrieb seines Lebens jene schneidigen Ausdrücke haben wählen lassen, die von Augustin ab ein Eigenthum aller Feuergeister im Reiche Gottes, besonders auch der ethischen Mystik, geblieben sind (I, 49. 422) [1]).

So öffnet sich hier einer der Durchblicke durch die Lehre Luthers in sein inneres Leben. Wie besteht daneben die viel erhobene und oft widerlegte, mit trotziger Hartnäckigkeit immer wieder erhobene Beschuldigung, fleischlicher Sinn hätte Luthers Zerfall mit der Kirche verschuldet! Vielmehr, der Ernst seiner Buße läßt sich nicht an dem genügen, was damals gewöhnlich und unter Zustimmung der Kirche für Buße ausgegeben wurde. Aus seinen Thesen und aus der Kritik der scholastischen Bußtheorie vom Jahre 1518 ging dies schon bisher evident hervor; aber einige der Hauptpositionen, auf die seine spätere Polemik sich stützen wird, finden sich schon in den Vorlesungen vorgezeichnet.

Schon das nämlich bahnt eine Vertiefung der Betrachtung der Buße an, wenn er mit ihr jenes Gericht identificirt, das in dem Sichzürnen, Trauern, Sichschämen, Sichverabscheuen, Sichstrafen, sich vollzieht (I, 21. 23. 189. 191). Zwar fügt er hinzu: „wie unsere Theologen von den Acten der Buße sagen"; doch steht fest, daß angesehene und besonders zu Autoritäten gewordene Scholastiker, wie der Lombarde, daß auch innerlich gerichtete, wie Gerson, von dieser energischen Zuspitzung des Gegensatzes gegen das sündliche Ich nichts wissen, ja von den semipelagianischen Voraussetzungen aus nichts wissen konnten. Jener Gegensatz, wie er von Luther formulirt wird, ist tiefer, als ihre Forderungen, wie sich aus dem ersten Hauptstück der Buße, der compunctio, zeigt. Diese nimmt Luther in den Ausrufen des erschrockenen Gewissens wahr, wie z. B. Ps. 77 (I, 406ff.); ihr Wesen findet er in dem Wort ausgedrückt: „Zürnet" — nämlich gegen eure Sünden — „und sündiget nicht"; und er rechnet zu ihr alle Affectionen der potentia affectiva oder des Willens, weil dieser durch die Sünde

[1]) Eine längere Auslassung über Augustin als Vorbild I, 18.

befleckt sei, nämlich Schmerz, Anklage, Aufsichnehmen der Strafe und Leiden und andere freiwillig übernommene Martern (cruces [I, 51]). Bei mancher Aehnlichkeit mit der scholastischen Lehre ist doch nicht zu verkennen, daß hier ein ethischer, der biblischen Forderung der Sinnesänderung nahekommender Gedanke an die Stelle jener bestimmte Gefühlszustände erquälenden contritio der Scholastik tritt; daß auch das Kreuz, das er verlangt, nicht die Bedeutung einer Leistung hat, sondern der äußere Ausdruck jenes inneren ethischen Gegensatzes ist [1]), verwandter der mystischen Askese, die den Schmerz als Arznei liebevoll aufsucht. So kann er, da er als contritio nur jene tiefste Erschütterung des Seelenlebens kennt, die auf dem Bruch mit sich selbst beruht, und deren Vorbild ihm Augustin war, die Befürchtung aussprechen, daß zu schnell auf Seufzen und Zerknirschung vertraut werde (I, 109), ein Bedenken, welches in dem großen reformatorischen Zeugnis uns wieder begegnen wird.

Aehnliche Umbildung erfährt die confessio. Von der Ohrenbeichte, diesem Lieblingskinde der mittelalterlich kirchlichen Lehre und Praxis ist nirgends die Rede. Wohl rechnet er zum Selbstgericht auch das Beichten (induere confessionem [I, 18]); aber welch ein Unterschied von der kirchlichen Anschauung tritt uns in den Worten entgegen, das Bekenntnis der Sünde sei reines Verderben ohne das Bekenntnis des Lobes, durch welches wir dem Herrn bekennen, daß er gut ist (II, 324). Ihm ist die Beichte also eine doppelte: Bekenntnis unseres Elends und Bekenntnis der Barmherzigkeit Gottes, unserer Sünde und der Gnade Gottes, unserer Bosheit und der Gutheit (bonitas) Gottes. In der Beichte kann der Mensch Gott nicht ableugnen, was Gottes ist, und sich nicht

[1]) Das Gericht geschieht ihm, wie jede virtus, durch einen actus interior und exterior. Der innere besteht in der Selbstverabscheuung, exterior autem est sic se foris habere: ut amando contemptum, paupertatem, afflictionem, jejunium. Qui enim talia fugit et contraria quaerit, nondum est in judicio et per consequens nec in justitia Dei. (I, 133 f.) Jene Unterscheidung von interior und exterior findet dann noch in der Zeit, in welcher er gegen die kirchliche Lehre auftrat, wichtige Verwendung. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 190. 205.

zuschreiben, was nicht sein ist. Daher heißt sie auf's Eigentlichste confessio, weil sie einem Jeden bekennt und zuertheilt, was sein ist (II, 147). An die Stelle der üblichen Beichte, die so recht ein bloßes Herzählen der Sünden war, tritt somit eine evangelische, in der ebensosehr der Glaube, wie das Gefühl der Sünde laut wird, ein rein religiöser Act, der seine Bedeutung für's Heil nicht aus der Beobachtung theokratischer Ordnungen — Beichte vor dem Priester — empfängt. Statt dieses Moments tritt ein anderes hervor, das oberste religiöse Motiv der Verherrlichung Gottes. Bitte und Dank, Selbstanklage und Lob Gottes sind in seiner Beichte vereint. Noch präciser als in dem schon Mitgetheilten spricht sich dies in dem Worte aus: „In der Beichte bekennen wir, daß wir nichts sind und alles von Gott haben; und mit jener Vorliebe starker Geister für die Paradoxie begnügt sich Luther auch bei diesem Ausdruck noch nicht, sondern sieht in unserer Erniedrigung selbst die Ehre Gottes: confessio est laus Deo, nobis autem confusio; confessio Dei est pulchritudo tua, confessio tui deformitas Dei (II, 148 f.). Er findet diese in unserer Erniedrigung liegende Verherrlichung Gottes in dem Bekenntnis Ps. 51, 6 und erläutert analog im Schluß von Ps. 66, 3, den er mit der Vulgata übersetzt: mentientur tibi inimici tui, sie werden lügen, damit du wahrhaftig erwiesen werdest in deinen Reden, und möchte dies durch Induction durch die einzelnen Tugenden hindurch gelten lassen, so daß es, allgemein ausgedrückt, wahr sei: wir sind dir böse, damit du gut erwiesen werdest (bonificeris), das ist, wir erkennen an, daß wir schlecht sind, und erkennen dir alle Gutheit zu (confitemur), daß sie dein sei. Dies sei auch die Ausdrucksweise des Apostels im Briefe an die Römer, um welcher willen einige geglaubt, er lehre, man solle böses thun, damit das Gute komme; aber es ist das Wort confiteri, was damit ausgedrückt wird, denn nicht besser wird Gott gelobt, als durch das Bekenntnis unserer Sünden. Er zieht hierfür ein Wort des Hieronymus und eine Stelle aus Jesaias an (I, 257).

Bei diesen antithetischen Formeln von Selbsterniedrigung und Verherrlichung Gottes darf man nicht unterlassen, das stillschweigend mit zu setzen, was im Sinne Luthers jene Erniedrigung durchaus be-

gleiten muß, damit Gott verherrlicht werde: die göttliche Gnade und Barmherzigkeit. Nur weil sie über dem waltet, der sich erniedrigt, und bei ihm am meisten Raum gewinnt, ist die Selbsterniedrigung Gottes Ehre. Ueber die Selbstanklage äußert sich Luther auch sonst in einer Weise, welche die Rechtfertigung aus Gnaden zu beeinträchtigen und der Anklage für sich selbst rechtfertigende Kraft zuzuschreiben scheint. So in dem Wort, es sei unmöglich, daß ein Ankläger seiner selbst nicht gerecht sei, da er die Wahrheit sage; wo aber die Wahrheit sei, da sei Christus (I, 22). So in der anders gewendeten Betrachtung, daß in dem Selbstgericht, da es durch Gottes Wort vermittelt werde, Gottes Gericht schon vollzogen, Gott dem, der sich selbst richtet, conform geworden sei, so daß sich Gott gegen sich selbst kehren würde, wollte er jenen hinfort richten (I, 193); so auch in der langen Reihe schematisch geordneter Antithesen, denen der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Selbstanklage vor Gott das Gegentheil zur Folge habe (II, 149). Darauf, alle einzelnen Worte durch Vervollständigung mit dem Grundprincip von der Rechtfertigung durch den Glauben auszugleichen, wird man verzichten können, und doch festhalten müssen, daß Luther nicht jenes Princip durch diese einzelnen Auslassungen habe aufheben oder wesentlich alteriren wollen.

Wie stellt nun bei so andern Voraussetzungen Luther sich zu der Lehre von der satisfactio, dieser eigentlichen Consequenz des semipelagianischen Systems? Allerdings nennt er sie in der üblichen Zusammenstellung mit den beiden andern Hauptstücken der Buße (I, 240); aber er legt auch diesem Worte einen andern evangelischen Sinn unter. Poenitentiam opere facere das bedeutet ihm, daß dem Fleisch und seinen Lastern durch mancherlei Kasteiungen vergolten, die Laster und Begierden ausgetrieben und am Kreuze Christi getödtet werden (II, 5). Es ist also die Schriftlehre von der Heiligung nach ihrer negativen Seite, für welche er noch die Terminologie der schriftwidrigen Lehre der Kirche anwendet [1]). Auch die Art, in welcher er die Tödtung des Fleisches auffaßt, ist

1) Darauf beruhen auch die ersten der 95 Thesen. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I 190f.

von der selbstquälerischen mönchischen Askese, deren Fruchtlosigkeit er kannte, verschieden: caro est discrete et moderate maceranda; das Fleisch soll nicht zerstört und zum Dienste Gottes unbrauchbar gemacht werden (II, 236).

Dieser Kampf zwischen Geist und Fleisch, den Luther an die Stelle der genugthuenden Leistung setzt, wird auch als Tödtung des alten und Belebung des neuen Menschen dargestellt (I, 119) [1]). Denn obgleich der Mensch gerechtfertigt ist im Geist, bedarf er doch, weil er im Leibe der Sünde und des Todes mit dem Gesetz der Glieder streitet, anderer Gnaden nach der Menge der Anfechtungen (II, 257 f.). Es ist das Evangelium selbst, sofern es nämlich das Gesetz durch sein geistliches Verständnis vertieft, welches den alten Menschen züchtigt, damit die Gerechtigkeit des inneren zunehme (II, 286), und eben das Evangelium läßt auch den inneren erstarken (II, 197). In dieser Erstarkung findet zugleich Erleuchtung statt, und mit dieser wieder Entflammung (accensio); denn wie gelehrt und durch den Glauben erleuchtet einer sei, wenn er nicht mit dem Affect dasselbe will und wirkt, so lebt er noch nicht (II, 299).

Unter den sieben Gaben, welche die belebende Einströmung des heiligen Geistes nach der von Augustin ausgehenden Lehrtradition [2]), der auch Luther folgt, mittheilt, ist die Furcht des Herrn die vollkommenste (II, 309). Das Wesen derselben wird durch Hinzunahme des Gegensatzes von Liebe und Haß gegen die knechtische Furcht abgegrenzt [3]), so daß das Verhältnis beider dem des alten und neuen Menschen analog erscheint. Die knechtische Furcht wird aus der Liebe zum Zeitlichen und als ihre nothwendige Folge

---

[1]) Den alten Menschen nennt er auch homo peccati, carnalis, exterior coram mundo; den neuen auch homo gratiae, spiritualis, interior coram deo.

[2]) Der biblische Anhalt derselben ist Jes. 11, 1 u. 2.

[3]) Indem Luther diesen Gegensatz mit dem des Gegenwärtigen und Zukünftigen kreuzt, leitet er aus ihm die vier Affecte Furcht, Hoffnung, Freude, Traurigkeit ab: amor spem futuri et gaudium praesentis boni facit; odium timorem futuri et tristitam praesentis mali parit (II, 140).

der Haß gegen das Geiſtliche, das ſich mit jener Liebe nicht verträgt, abgeleitet, ſo daß ſich der Unterſchied von der heiligen Furcht in der Antitheſe ausdrückt: in der knechtiſchen Furcht fürchtet der Menſch, die Güter der Finſternis zu verlieren und die Uebel des Lichts, die Uebernahme der Leiden Chriſti im Fleiſch zu erlangen; in der heiligen Furcht fürchtet er die Güter des Lichtes zu verlieren und die Uebel der Finſternis, Leiden an der Seele und im Geiſte zu erlangen (II, 108 f.). Da ihr Object das Zeitliche iſt, ſo iſt jene Furcht ebenſo wie die Liebe zum Zeitlichen, eitel. Dagegen iſt die kindliche und freundſchaftliche Furcht (filialis et amicabilis) gleich der des Freundes, der den Freund, des Sohnes, der den Vater zu beleidigen fürchtet; und dieſe Furcht erfordert daher eine außerordentliche Liebe und wird durch dieſe verurſacht (II, 254 f.). Sie iſt dem Gläubigen weſentlich eigen; und je mehr von den Heiligen die göttliche Güte, Weisheit und Majeſtät erkannt wird, deſto mehr ſind ſie Gott gegenüber mit Furcht und Scheu erfüllt, ſo daß ſie ihm mit Zittern frohlocken; wer noch nicht ſtaunt, bewundert, zittert, ſoll nicht meinen, daß er Gott anerkenne. Dieſe Furcht iſt der höchſte Gottesdienſt und ein Werk der Liebe, des Glaubens, der Hoffnung, die vollkommen ſind (I, 284; I, 76). Der Begriff der Furcht geht hier in den der ehrfurchtsvollen Scheu über; die Beziehung auf Uebel und Strafen iſt aber dennoch nicht ganz ausgeſchloſſen. So will Luther die Furcht vor Höllenſtrafen nicht als knechtiſche angeſehen wiſſen, weil ſie ſich auf zukünftige Uebel beziehe, die nur durch den Glauben erkannt werden (I, 452). Die heilſame Wirkung der Furcht iſt, daß die Lauheit ausgetrieben wird, und daß man Sorgloſigkeit und Sicherheit als die ſchlimmſten Uebel anſieht (I, 296). Zwiſchen Furcht und Hoffnung müſſen wir daher ſein, auf daß wir zwiſchen dem untern und oberen Mühlſtein gemahlen, und zwiſchen den obern und untern Zähnen zermalmt, und in Chriſti Eingeweide eingeführt werden (I, 244).

Die der kindlichen Furcht immanente Liebe findet als Motiv des Handelns in dem Begriffe der Freiwilligkeit ihren Ausdruck, in den, wie ſchon erwähnt, Luther den ſcholaſtiſchen des liberum arbitrium umſetzte. In ihm iſt die Poſition

gegeben, welche die Spitze des Gegensatzes gegen die knechtische Furcht bildet: zu ihr verhält sich die Freiwilligkeit wie ein gepflanzter Baum gegen ein gewaltsam eingetriebenes Holz (I, 11). Dieser freiwillige Sinn ist den Christen eigen, daher sie nadaboth heißen (Ps. 110, 3), spontanei et voluntarii, die das Gesetz des Herrn, in welchem die Juden nur mit der Hand sind, mit fröhlichem und freiem Sinn wirken, nicht durch Furcht vor [zeitlichen] Strafen gezwungen oder durch Hoffnung auf zeitliches Gut gelockt, eine Frucht der Gnade, des Geistes und der Freiheit im Gegensatz zum Buchstaben (I, 5). Solchen gefallen die Wege Gottes, weil sie im Herzen, im Affect, im Willen sind; während die, welche im Gesetz und Buchstaben stecken, da der Haß gegen die Gebote in ihrem Herzen ist, lieber lassen, was sie thun, thun, was sie lassen sollen (II, 48. 108). Ja, der Freiwillige thut mehr, als ihm geheißen wird: excedit et supererogat, — ein Ausdruck, der an den bekannten scholastischen Terminus anklingt, bei Luther aber nur den Sinn hat: er thut mehr, als der Buchstabe des Gesetzes fordert, und als die Form des Buchstabens dem Willen abzwingt. In diesem Sinne führt er ohne Zweifel das Wort an, daß dem Gerechten kein Gesetz gegeben sei (II, 255).

Wenn die Freiwilligkeit bei Luther in der Liebe wurzelt, welche das von Gott Gebotene zu freier eigener That erhebt, so daß jener Begriff in den des Gernthuns des göttlichen Willens übergeht, so werden wir von ihm aus auf Luthers Lehre von den Werken geführt. Das Verhältnis des guten Willens zum Werk drückt ihm das Wort des Herrn aus: Ein guter Baum bringt gute Früchte (I, 16); ein Wort, das er später so oft gegen die wiederholt hat, welche das Gutsein des Baumes, der Person, durch die Früchte, die Werke, bewirkt wissen wollten. Unbefangen beruft er sich auch noch auf den Spruch, der als die vornehmste Schriftbeweisstelle der römischen Werklehre ihm später fast den ganzen Brief des Jacobus verleidet hätte: der Glaube ohne Werke ist todt (ibid.). Daß ihm indeß das Werk nur Ausfluß, Wirkung des Glaubens ist, nicht etwas zu demselben neu hinzukommendes, das beweist nicht blos jenes Wort vom guten Baum und seiner Frucht, sondern auch die zur Erläuterung zu Hülfe genommene Analogie der Mensch-

werdung: wie die Gottheit Christi in der Menschwerdung, so wird in jedem Werke der Gehorsam Fleisch (I, 100). Tief in der Anschauung Luthers ist daher die Nothwendigkeit, Werke zu thun, begründet. Als Zeugnis diene auch der Ausdruck, daß die Werke Gottes Werke sind, opera causae secundae, volita a causa prima (I, 99). Es ist unmöglich, daß der, welcher die Werke Christi in sein Herz heftet und seinen wahrhaftigen Worten glaubt, nicht bereit sein sollte, seine Gebote zu erforschen (I, 431). In diese evangelisch gerichteten Ableitungen des Werkes flicht sich gelegentlich noch etwas mönchisches Beiwerk. Indem Luther sagt, es sei nicht genug, vom Bösen abzulassen, Gutes thun heiße, sich üben in guten Werken, führt er als solche Almosen, Gebete und Wohlthaten gegen den Nächsten an (I, 125).

Trotz der Klarheit der evangelischen Grundlegung der Theologie Luthers hat er eine Consequenz, die Leugnung der Verdienstlichkeit der Werke, nicht völlig gezogen. Zwar der heilige Geist wirkt ihm ohne unser Verdienst (I, 264), und zu dem Wort: „Gott meiner Gerechtigkeit, du hast mich erhört, als ich anrief", betont er, daß dieses Bekenntnis sich nichts von Verdienst anmaße; denn es heißt nicht: da ich viel gethan hatte, oder mit dem Wort, durch den Mund, oder durch irgend ein anderes Glied verdient hatte, damit du begreifest, daß er keine Gerechtigkeit anführt, kein Verdienst rühmt, keine Würdigkeit aufweist, sondern bloß und allein die Barmherzigkeit Gottes und seine umsonst empfangene Gütigkeit (gratuitam benignitatem) erhebt, welche nichts in ihm gefunden hat, um weswillen sie ihn erhörte, ausgenommen, daß er sie anrief und von allem übrigen schwieg (I, 33). „Locus illustris de justificatione", hat Luthers Enkel Johann Ernst hierzu an den Rand geschrieben, und man wird hierin ihm zustimmen; aber auch wenn der Ruhm jener Gesinnung, die sich keiner Verdienste rühmt, sich noch mehr, nämlich zu der Paradoxie zuspitzt: wer vor sich selbst leer ist, ist vor Gott voll, denn am wenigsten leer erscheint vor dem Herrn, wer am meisten leer erscheint (ibid.), so ist doch nicht zu übersehen, daß eine völlige Ablösung von der Lehre der Kirche vom Verdienst sich damit noch nicht nothwendig vollzogen hatte. Denn bei Augustin wenigstens verträgt sich mit

dieser Lehre das Streben, Selbstruhm und alles anspruchsvolle Sichstützen auf das Verdienst gänzlich fern zu halten; und in wie feurige Worte, in welch schneidende Schärfe kleidet sich jene Zurückweisung bei St. Bernhard! In ihrem Geiste werden Worte Luthers, die vom Verdienste reden, mit den Zeugnissen gegen das Verdienst sich so aussöhnen, daß das Verdienst, auch wenn es vorhanden ist, nicht Gegenstand des Vertrauens oder gar eines Anspruches sein darf; daß das Vertrauen vielmehr durch geistliche Güter ebenso wie durch zeitliche hindurch auf Gott allein sich richten soll, wie das sehende Auge nicht auf die Luft oder das Licht, sondern durch Luft und Licht sich aufs Object richtet (I, 241).

Aber bei dieser Beschränkung der Bedeutung des Verdienstes ergibt sich doch aus den Ausdrücken, in welchen Luther vom Verdienst handelt, daß er noch starke Fühlung mit der Scholastik hat. Schon bei der Besprechung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium ist einer merkwürdigen Stelle gedacht, die von den Frommen des Alten Testamentes sagt, sie hätten durch buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes zwar nicht de condigno, aber, da das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christus gewesen, de congruo ein Verdienst gehabt nach dem Vertrag (pactum) und der Verheißung Gottes und durch den Glauben, der zu einer anderen höheren Glaubensstufe zu führen war (II, 289). Ebenso hatte er oben von einer Vorbereitung de congruo auf den Empfang der Gnade bei denen geredet, welche thun quod in se est. Meritum de congruo, — facere quod in se est, das sind die Ausdrücke und Formeln, welche er bei Occam und G. Biel fand, aus denen er besonders gelernt [1]); ähnlich wie sie eine Disposition,

[1]) G. Biel sagt (bei Chemnitz, Exam. conc. Trid., Ausg. von 1707, loc. IX, Sect. I, cp. VI): „Cuilibet facienti quod in se est et per hoc sufficienter disposito ad susceptionem gratiae Deus infundit gratiam. — Actum facientis quod in se est Deus acceptat ad infundendam gratiam non ex debito justitiae, sed ex sua liberalitate.“ — Später hat Luther diese Lehre vom merit. de congruo angelegentlich bekämpft im Commentar zu Gal. I, 188 ff. 253. — 31, 294 Erl. Ausgabe. — Den bloß natürlichen Kräften, dem liberum arbitrium, hat Luther für die Erwerbung des Verdienstes nie so viel zugestanden, wie die Scholastiker. (Vgl. a. a. O. bei Chemnitz.)

verstand er unter Verdienst de congruo die unter Benutzung der von Gott verordneten Gnadenmittel erreichte Entwicklungsstufe und unter „Lohn" die Gnade, welche der so erworbenen Empfänglichkeit nach der von Gott gestifteten Ordnung zu Theil wird (II, 264). In gleichem Sinne ist die Bitte der Märtyrer zu verstehen, daß ihnen in ihren Leiden die Stärke des Glaubens als Lohn gegeben werde, welche sie vorher in guten Werken verdient hatten, um tapfer zu sein gegen die Tyrannen (II, 289). Jede Stufe des Fortschreitens im Glauben, Erkennen, Gehorchen hat so die Bedeutung eines Lohns im Verhältnis zu der vorangegangenen Entwicklung, als dem Verdienst.

Nicht ganz klar wird es, wie Luther sich nun den Ueberfluß denken mag, den er an Verdiensten der Werke auswendig und an Verdiensten der Affecte inwendig den Heiligen zuschreibt (I, 280). Ihm schwebt da allerdings die Idee einer auf der mystischen Lebenseinheit des Leibes Christi beruhenden Gemeinschaft aller Gläubigen vor, welche die Einen aus der Fülle der besonders Begnadigten schöpfen läßt. Zwar die außer Christo sind, können nicht selig werden, und wenn sie die Verdienste aller Heiligen hätten (I, 210). Und die zum Guten Läßigen erinnert er, daß ohne eigene Verdienste fremde nichts nützen. Aber wo die Grundlage eigenen Verdienstes ist, da kann ein Bruder dem andern helfen und ihm seine Verdienste, welche jener zu wenig hat, mittheilen (II, 243). Ja er braucht von den Heiligen den Ausdruck, daß sie, welche im tropologischen Sinne mit Christo gestorben und zur Hölle gefahren und dann mit ihm auferstanden und gen Himmel gefahren seien, Gaben des Geistes auf andere senden (I, 307), und daß alles, was in ihnen sei, durch ein Einfließen in den Demütigen hinabkomme (II, 205). Doch ist es offenbar die Aehnlichkeit des Sinnes der mittheilenden Heiligen und des empfangenden Demütigen, auf die er in dem Bilde hinweist: der Demütige gleiche einem Thal, in welchem die Wurzeln der Berge zusammenstoßen (ibid.), so daß die Vermittlung der Fülle jener an diesen ethisch, geistig zu denken ist. Doch erkennt Luther auch eine kirchliche Veranstaltung und Vollmacht an, den Schatz zu vertheilen; er tadelt, daß die pontifices und Priester, einem thörichten Erben gleich, der vom großen Haufen nur immer fortnimmt, die

Gnaden und Ablässe, die durch Christi und der Märtyrer Blut zusammengebracht und uns hinterlassen seien, verschwenden, so daß man nicht glaube, es nöthig zu haben, jenen Schatz zu vermehren, und nicht daran denke, auf andere Weise als durch die Verdienste jener die Vergebung der Sünden und das Himmelreich zu erlangen. Und doch könne an einem gemeinsamen Gut niemand theilhaben, der nicht auch sein Scherflein beigetragen. Denn es sei unmöglich, vom Schatz der Kirche wegnehmen und nicht hinzuthun; wer nicht arbeite, solle auch nicht essen, und wer nicht Genosse der Leiden sei, nicht am Trost theilhaben. Der Schatz der Kirche sei zwar nicht aufzuzehren; er sei unendlich in sich, aber nicht in uns (I, 297 f.) Es ist das erste vorreformatorische Zeugnis, gegen den Ablaßunfug aus dem Munde des Reformators selbst, das wir vernehmen.

Im Begriff von dem Lehrstück von der Rechtfertigung und ihren religiös-sittlichen Wirkungen zur Frage nach der Verursachung des Heils, zur Lehre von Gott und Christo überzugehen, möge die Darstellung an den letzterörterten Punkt vom Verdienst anknüpfen und von hier aus sofort die äußerste Antithese desselben beleuchten, die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens. Den Satz, daß das Verdienst das Heil nicht gebe oder wirke, wenn es uns in demselben auch förderte, begründet Luther nicht bloß aus der menschlichen Sünde und Unwürdigkeit (I, 22), sondern aus der göttlichen Unbedürftigkeit und Hoheit, der eine durchaus freie, durch menschliche Ansprüche nicht bedingte Gnade allein gemäß sei: Gott kann nicht unser Gott sein und uns das Seine geben, wenn er uns nicht zuvor lehrt, das Unsere nicht zu wollen, und daß das Unsere vor ihm nichts sei, damit wir so gedemütigt empfänglich werden und nach dem, was sein ist, verlangen; denn der Gottheit ist es eigentümlich und geziemend, sich selbst genug sein, keines bedürfen und andern umsonst wohlthun; daher hat er alle unsere Gerechtigkeit verworfen. Wenn Gott irgend etwas von uns aufnähme und es nicht gänzlich verwürfe, wäre er schon nicht mehr wahrer Gott, weil wir an Gutthaten mit ihm wetteiferten (II, 277). So wird die unbedingte Verurtheilung alles Anspruchs, der der Rechtfertigungslehre Luthers innewohnende Gegensatz gegen alle Werkheiligkeit von seiner Gotteslehre gleichsam reflectirt, und es erhebt sich sofort die Frage, ob derselbe durch

die Lehre von der Absolutheit des göttlichen Willens schon jetzt seine letzte Begründung erhalte. Empfahl sich ihm dies doch durch den Vorgang Augustins; hatte er doch sich selbst innerlich in schweren Kämpfen schon mit Gedanken über die Versehung beschäftigt; endlich finden wir sie doch schon in rücksichtsloser Schroffheit im Jahre 1516 von Luther ausgesprochen. Eine Ueberraschung mehr, daß in den Vorlesungen jener Schritt keineswegs gethan ist. Auch wo Luther von einem freien Handeln Gottes nach Auswahl der Vorherbestimmung redet, geht er über den Satz nicht hinaus, daß Gott sich nicht durch successio generis aut cujusvis pacti bestimmen lasse, sondern: wer glaubt, wird selig werden (II. 131). Die Fragen, welche sich gerade aus diesem „wer glaubt" erheben und ihn zehn Jahre später zur Behauptung der absoluten Prädestination fortrissen, rührt er noch nicht an; und wo er bei der Erörterung über Israels Verstockung im Begriff steht, sie anzurühren, nennt er es zwar ein placitum (Matth. 11), daß jene verloren gehen; aber das aliter fieri non potest begründet er dann doch nicht durch ein decretum Gottes, sondern mit dem Hochmuth jener, welcher die von der Schrift gelehrte Demut nicht begreifen konnte (II, 358 f., auch 362). Ferner glossirt er das non congregabo der Vulgata (Ps. 16, 4) als ein Wort Christi folgendermaßen: nicht als ob er nicht wollte, sondern weil er um des Widerstandes jener willen nicht kann (non potest illis resistentibus). Der Mangel ist nicht in mir, sondern in jenen. Er verweist dazu auf das Wort des Herrn Matthäus 23, 37: Und ihr habt nicht gewollt (I, 80. 182). So bezeichnet denn das Wort electi, das je und je vorkommt (I, 85. 299), einfach Gläubige, Begnadigte, so daß er von einer Verwerfung (repulsio) der Auserwählten redet, der keine Barmherzigkeit beigemischt sei (I, 362); und an einer Stelle, in welcher er den Gedanken ausführt, daß Gottes wunderbares Wirken bei den Heiligen zur Heiligung, bei den Auserwählten zur Auserwählung, bei den Verkehrten zur Verkehrung mitwirke, nennt er die Uebel des zeitlichen Lebens, da sie heiligen und die Verdienste vermehren, u. a. für die Guten auserwählt d. i. gewollt und angenehm (volita et grata), weil sie das Kreuz des Herrn mit Liebe auf sich

nehmen und die Leiden Christi mit Freude tragen. Die Unbefangenheit, mit welcher hier Verdienst und Auswahl neben einander, ja göttliches und menschliches Erwählen in einander übergehend gebraucht werden, verstärkt den Eindruck, den wir auch sonst empfangen, daß Luther die Behauptung der Freiheit der göttlichen Gnade noch nicht bis zu der absoluten Gnadenwahl ausgebildet hat. Bewahrte ihn davor die Erinnerung an die ausgestandenen Anfechtungen und die Mahnung seines Freundes Staupitz, die Vorsehung in den Wunden Christi zu suchen? Es fehlt an einem ausdrücklichen Zeugnis hierüber: doch ist es bemerkenswerth, wenn er zu Ps. 92, 6: „Deine Gedanken sind so sehr tief", die Beziehung auf die tiefen Rathschlüsse und Gerichte Gottes, welche man die der Vorherbestimmung und Verwerfung (praedest. et reprob.) nenne, ablehnt, weil solche weder der Weise noch der Unweise erkenne, Röm. 11 (II, 119).

Es ist vielmehr unter Zurückhaltung alles Speculirens über die letzten Principien die göttliche Barmherzigkeit Ursache der Gottesgerechtigkeit. Dadurch, daß Gott sich meiner erbarmt, rechtfertigt er mich, denn seine Barmherzigkeit ist meine Gerechtigkeit (I, 39). Die empfangene Gnade Gottes ist die Gerechtigkeit (I, 39). So versteht er in Uebereinstimmung mit Augustin das Wort „die rechte Hand Gottes" von der Gnade, dem Glauben oder Werk Gottes (I, 85). Die Barmherzigkeit leitet er auch wol von der wesentlichen Gutheit (bonitas) Gottes als deren affectus und effectus ab (II, 66) [1]). Doch hat es bei diesen vereinzelten Ansätzen, zu welchen hier und da der Psalmentext Veranlassung bot [2]), mit Luthers Versuch, die göttlichen Eigenschaften aus einer Einheit abzuleiten, sein Bewenden. Seine Gotteslehre hat keine Systematik; Luther gestaltet nur das aus, was in ihr mit dem großen Princip seines Glaubens und seiner Lehre inniger, näher zusammenhängt. So tritt nicht bloß die Barmherzigkeit und Gnade voran; sondern der Tropologie seiner Exegese entsprechend betrachtet

---

[1]) So auch in den Initia; Köstlin, Luthers Theologie I, 76.

[2]) Auf die Combinationen der Begriffe misericordia, veritas, justitia und pax (Ps. 85, 11) (II, 66) sei bei dieser Gelegenheit als ein merkwürdiges Spiel des Scharfsinns hingewiesen.

er die Eigenschaften Gottes unter dem Gesichtspunkt der Relation: Wer den Apostel und andere Schriftsteller recht verstehen will, muß alle jene Begriffe: Wahrheit, Weisheit, Heil, Gerechtigkeit u. s. w. Gottes — tropologisch verstehen, als die nämlich, durch welche er uns stark, selig, gerecht, weise macht. So bezeichnen sie Werke und Wege Gottes (I, 334. 339). Auch die Kraft (virtus) Gottes ist ihm dem entsprechend die, durch welche Gott seine Heiligen in Anfechtungen kräftigt und stärkt (I, 202); und bemerkenswerth ist es, daß er die oben schon mit erwähnte Gerechtigkeit Gottes nicht von der Wesensgerechtigkeit oder der strafenden Gerechtigkeit, sondern vornehmlich tropologisch vom Glauben an Christum (Röm. 1), dann allegorisch von der Kirche und anagogisch von der triumphirenden Kirche versteht (I, 340). So mächtig war in ihm die Erinnerung an die Schrecken, die ihm das Wort „Gerechtigkeit" eingeflößt [1]), so lange er dabei an die richterliche gedacht hatte, daß er den Gedanken an sie jetzt gänzlich ausschließt [2]). Ob er in dem tröstlicheren Verständnis, das er aus den paulinischen Schriften, vor allem aus dem Römerbrief, geschöpft hatte, schon jetzt, zur Zeit der Vorlesungen, durch Augustins Tractat de spiritu et litera bestärkt worden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen.

Es könnte scheinen, als wäre so unter einseitiger Betonung der Gnade die richterliche Majestät Gottes nicht zum Ausdruck gekommen. Aber wenn auch aus dem Begriff der „Gerechtigkeit" eliminirt, tritt dies Moment der Heiligkeit Gottes, als einer die Sünde richtenden, das der Liebe immanente Moment des Hasses anderwärts kräftig hervor; und nicht etwa durch eine Inconsequenz. Gieng mit der Gerechtigkeit das Gericht Hand in Hand, so entspricht es ganz der Architektonik der Luther'schen Theologie, daß zugleich mit der gerechtmachenden Thätigkeit Gottes auch seine richtende erscheint. Eben jenes Gericht, mit welchem der Mensch vor sich selbst elend und zu nichts, verabscheuungs- und verdammungswürdig wird, setzt ein tropologisches Gericht Gottes voraus, durch welches Gott die Werke des Fleisches und alles, was in uns und in der

---

1) Vgl. Köstlin a. a. O. I, 48.

2) Vereinzelt definirt er allerdings im Sinn der belohnenden Gerechtigkeit I, 74 f.

Welt ist, verdammt und verwirft; daneben redet Luther von einem allegorischen Gericht, das in der Verwerfung der menschlichen Gerechtigkeit und in der Erwählung des von Menschen Verworfenen besteht, und von einem anagogischen, dem Gericht der Verdammnis, das revelatio judicii (Röm. 2), dies retributionis (Jes. 61) genannt werde (I, 334—338). Dies führt uns auf den bei Luther häufig vorkommenden Begriff des Zornes Gottes. Derselbe in einer Weise tropologisch gefaßt, daß er durchaus in den der theils innerlichen, theils äußeren Bestrafung der Sünde übergeht. Der Gedanke an eine innergöttliche Lebensbewegung wird ausdrücklich ausgeschlossen. Er sagt: „Die Schrift, welche unseren Intellect zu Gott zurücklenkt, Danksagung lehrt und alle Flüsse in's Meer zurückruft, von dannen sie strömen, sagt manches von Gott, was nicht eigentlich er, sondern die Creatur thut." So bedeutet das Wort „er spricht zu ihnen in seinem Zorn": er läßt Christus und andere Heilige in ihrem Zorn reden, weil der Zorn oder die Strafe, welche die Creaturen üben, Gottes sind. Denn der Zorn ist nicht so Zorn, als wäre er in ihm selbst, sondern er ist sein, weil die Creatur sein ist, und diese mit dem Zürnen seinen Willen thut. Er selbst aber bleibt in sich ganz ruhig und still, der auf die höchste Weise Gute und nicht beunruhigt. Denn Gott ist so gut, daß das, was er unmittelbar handelt, nur Freude und Wonne ist — und nicht betrübt, sondern nur erquickt; aber den Gottlosen entzieht er sich und bleibt in der höchsten Gutheit, wendet aber Creaturen an, von denen die eine die andere betrübt. Gott, fügt er hinzu, betrübt nicht durch Annäherung, sondern durch Zurückweichen (recedendo [I, 29]) [1]). So war Gottes gewaltiger Zorn und der Geist seines Grimms in den Römern und hat durch sie die Juden verstört (I, 14). Gottes Zorn straft aber auch an der Seele geistlich, und die Strafwirkungen (effectus punitivi), in der Seele Beunruhigung (tribul.), wie auch unser Zürnen wider die Sünde sind sein Zorn (I, 462 f.; II, 4). Er

[1]) Damit hängt es zusammen, daß Luther es „ein fremdes Werk" nennt, wenn Gott tödtet und kreuzigt (II. 313), ein auch später von ihm viel gebrauchter und auf's Evangelium nach seiner strafenden Seite übertragener Ausdruck.

unterscheidet dann den heilsamen tropologischen Zorn vom allegorischen und anagogischen (II, 4), zeitlichen und geistlichen (II, 57) Zorn der bonitas oder mansuetudo, wie ihn die Märtyrer erfuhren, der durch die Gnade gemildert wird, von dem der Strenge, der über die Verdammten kommt (I, 313; II, 57. 98). Es ist jene Scheu vor Anthropomorphismen, die sich in diesen merkwürdigen Ausführungen über den Zorn Gottes kundgibt, welche ihn gelegentlich bemerken läßt: Die opera vitalia und animalia wie „Stehen" ꝛc. müßten, da solches für die Gottheit nicht passe, von Christi Menschheit verstanden werden (II, 19); und: das Wort: Es gereut mich (Gen. 6, 6) bedeute als ein Wort Gottes: Er brachte die Wirkung des Bereuens hervor, indem er zerstörte, was er gemacht hatte (II, 233).

An den Gerichten Gottes hebt Luther zuweilen hervor, wie sie menschlicher Berechnung und Erwartung zuwiderlaufend Offenbarungen der höchsten Weisheit sind; wie Gott durch ihre eigenen Veranstaltungen (machinis) die Gottlosen straft, sie durch ihr Verlachen verlacht, mit ihren Spießen durchbohrt und die Regel beobachtet: necis artifices arte perire sua (I, 67).

An die Aussagen Luthers über Gottes Wesen und Wirken mögen sich die Zeugnisse von Christus schließen, in dem die Barmherzigkeit Gottes erschienen, die Gnade, der Geist statt des so lange herrschenden Buchstabens gekommen ist (II, 65), so daß er bekennt, daß er Christum einzig in der heiligen Schrift suche (I, XVI und 334.)

Christus ist Gott und Mensch. Gott hat sich mit unserer Natur vereint (II, 59). Als Mensch ist geboren, der von Ewigkeit als Gott im Vater geboren ist (II, 80). Das Antlitz Gottes ist die Offenbarung der Gottheit Christi, welche unter dem Buchstaben und der Menschheit verhüllt war, wie das Antlitz Mosis unter der Decke; aber nach der Himmelfahrt enthüllte er sie durch den heiligen Geist (II, 139). Wie der Geist Inhalt des Buchstabens ist, so daß ohne den Geist der Buchstabe leere Schale bleibt, so ist auch das Fleisch Christi ohne die Gottheit Buchstabe ohne Geist, durchaus eitel und leer; denn die Gottheit allein macht aus jenem Menschen Christum (II, 281), daß wir zur Erde

niederfallen und anbeten (I, 183). Daher eifert er oft gegen die Juden und Ketzer, die die Gottheit leugnen; in dem Glauben an diese, die das Verborgene seines Antlitzes ist, soll man sich daher bergen, um die Verfolger, die Ketzer, zu besiegen (I, 111).

Ist nun auch die Gottheit die Sonne, die Menschheit der Mond, und hat diese einen Anfang, so daß Christus als Gott vor sich selbst ist, sofern er Mensch ist, so bleibt er doch nun ewiglich in beidem, nämlich sowohl Gott als Mensch, und zwar ebenso in sich selbst wie in den Gläubigen durch den Glauben (I, 341). Und wenn nachdrücklich die Gottheit Christi gewahrt wird, so ist es zugleich ein durchgehender Zug der Lehre Luthers, in Christo ebenso wie den deus incarnatus den homo deificatus (I, 212) [1]) mit dem Interesse des Glaubens zu verbinden. Denn Christus, großer Gott nach seiner Gottheit, ist großer König nach seiner Menschheit, und sie ist seines Reiches Haupt (II, 143); denn Herrlichkeit (magnificentia) kommt ihm als dem erhöhten Menschen zu, und so ist die Menschheit Ehre (gloria), weil sie in vielen Gläubigen verherrlicht und geoffenbart wird, und Zierde (decor) in Beziehung auf sich in ihren Gaben; denn nach ihr (secundum hanc) ist Christus selbst Object des Glaubens, Ursache, Quelle und Haupt unserer Herrlichkeit und Zierde (II, 247). So ruht also alles, was dem Verhältnisse Christi zur Gemeinde angehört, alles, wodurch er *für sie* ist, auf seiner Menschheit.

Aber diese Menschheit wird nicht als bloße Wesensbestimmtheit, sondern in ihrer sittlichen Bethätigung angeschaut, die freilich aus einem ethischen Gerechtsein hervorgeht: Christus war gerecht von seiner Empfängnis, nicht gerecht, weil er gerechte Werke gethan hatte, sondern, weil er gerecht war, that er gerechte Werke (II, 72). Seine Seelenvermögen [2]) haben sich immer so zum Guten geneigt, wie die unseren zur Sünde; und während in den anderen Menschen der Intellect sinnlich (sensualis) geworden ist, so ist der seinige nicht bloß intellectualis geblieben, sondern auch seine Sinne und Nieren (Luther deutet dies Wort

[1]) ut sic dicamus.

[2]) Ueber Christi Seelenvermögen vgl. I, 109 und die Initia; Walch IX, 1689.

auf sensualitas und affectus carnales) sind gänzlich geistlich und intellectual gewesen, wie es in Zukunft bei allen Seligen sein wird (I, 83).

An dem Sündlosen hebt Luther besonders die Demut hervor; durch die größte und tiefste Demut ist er die Macht und Gerechtigkeit Gottes; der Gerechtigkeit Gottes entsprach es daher, ihn zur höchsten Herrlichkeit zu erhöhen: talis venit in altissimum, quia descendit in profundissimum (I, 333). Er drückt denselben Gedanken auch mit ausdrücklicher Bezugnahme auf „den Apostel" und im Anschluß an einige Ausdrücke der Stelle aus, die für dies Lehrstück immer grundlegend gewesen ist (Phil. 2, 5 ff.). Der erhöhte Christus hat die richterliche Gewalt (judiciaria potestas) überkommen (I, 421), er hat die durch die Gaben (dotibus) der Herrlichkeit geschmückte Menschheit angezogen (I, 195). Darum, weil Christus die Verherrlichung seines Leibes gehofft hat, die er noch nicht gegenwärtig gesehen, will ihm Luther Glauben zugeschrieben wissen, obschon er sich bewußt ist, damit von der gewöhnlichen Ansicht, die einen Glauben in Christo mit seinem Erkennen widersprechend fand, abzuweichen (II, 268). Die meist in biblischer Einfachheit ausgesprochene Lehre von Christi Erniedrigung und Erhöhung führt L. auch mit Zuhülfenahme des Schulbegriffs „Verdienst" so aus: Christus hat ein doppeltes Recht an Gott, das eine das Erbrecht (j. hereditarium), weil er unschuldig und Sohn Gottes ist; von dem, was nach dem Erbrecht ihm zukommt, hat Christus nicht alles in diesem Leben besessen. Das zweite ist das Recht des Verdienstes (j. meriti), in welchem Christus spricht: Der Herr ist das Theil meines Kelches (Ps. 16), und dies Verdienst ist ganz unser; denn Christus hat verdient, daß Gott der Lohn und das Theil der Seinen sei, theilweise in diesem, vollkommen in jenem Leben (I, 81).

Die demütige Selbsterniedrigung, auf der Christi persönliche Erhöhung beruht, verursacht auch alles Heilwirken Christi, während sie dasselbe zugleich verhüllt, wie die Gottheit das Fleisch (I, 419), wie denn das Wirken Christi überhaupt ein allem menschlichen Denken widersprechendes ist (I, 69. 46), so daß er durch Thorheit die Weisheit der Welt, die Macht durch Schwachheit, ihr Leben

durch den Tod, das Böse durch Gutes überwunden hat (I, 104). Der größte und wunderbarste Krieg war der am Tage des Leidens Christi, ein geistlicher Krieg von solcher Bedeutung, daß alle Kriege der Welt von ihm nur ein Schattenriß sind; denn da hat der Teufel alle seine Bosheit geübt und alle seine Pfeile verschossen; und nachdem seine Bosheit erschöpft war, hat Christus über ihn triumphirt (I, 426).

Wie stellt sich nun mit Beziehung auf die Menschheit das Leiden Christi als ein erlösendes dar? — Auf unser Heil zielt dasselbe durchaus ab: Christus kam zur Erde, um uns in den Himmel und zu der Gerechtigkeit, die vom Himmel, nicht von der Erde ist, zu erheben; — mira mixtura (II, 71). Unseretwegen ist er dürftig geworden und im Leiden ohne den Vater gewesen, weil er ganz verlassen gewesen ist in den Händen der Sünder, als ob er keinen Vater hätte (II, 22). Seine Schwachheit ist die allerfreiwilligste gewesen, denn er hat die Macht, durch welche er seinen Feinden widerstehen konnte, zurückgezogen (subtraxit). In dieser freiwilligen Unfähigkeit zu widerstehen hat ihn nicht bloß der Tod, sondern auch die Hölle umfangen; zwar glaubt Luther, daß Christus die Strafen der Verdammten, welche Söhne der Verzweiflung sind, nicht gefühlt hat, weil er immer gehofft hat; aber dennoch ist er nach den Worten Ps. 18, 6 nicht ohne Schmerz gewesen; und hätte er keine anderen Schmerzen gehabt, so ist doch das, was in den Stricken und der Macht des Todes und der Hölle war, seiner so edlen Seele, die ohne Aufschub nach ihrer Freiheit und Verherrlichung verlangte, ohne Zweifel ein Ekel (taedium) und eine Beschwerung gewesen. Luther hält es für verwegen, gegen so offenes Schriftzeugnis zu leugnen, daß Christi Seele in der Hölle gefangen (captiva) gewesen sei, führt aber dann für die, welche seine Meinung nicht annehmen wollen, eine Anzahl anderer Ansichten an (I, 89). Zu Christi Leiden gehört auch die von ihm ausgestandene Beunruhigung (tribulatio), die aber nur eine Beunruhigung der Pein (afflictionis) und Strafe, nicht Gewissensunruhe gewesen ist (II, 126), denn Christus war im Uebel der Strafe, aber nicht der Schuld (I, 290). Auch wenn es heißt, daß Christi Leiden vom Zorn Gottes herkomme (Ps. 137),

so geht dies bei dem Sinn, den Luther mit dem Ausdrucke „Zorn Gottes“ verbindet, über das eben Gesagte nicht hinaus, und daran, daß Christus persönlich Gegenstand des göttlichen Zornes gewesen sei, ist nicht zu denken. Wenn nun aber doch eine Seelenpein von Christus erlitten ist, so nennt Luther als Grund derselben das klarste Anschauen (clariss. visio) unserer Sünde (I, 63). So stark war die Pein, daß der hyperbolische Ausdruck des sechsten Psalms von Christo wahr ist: Ich werde mein Bett mit Thränen waschen; denn so groß war das Entbrennen seiner Seele, daß, wenn er in seinem Haupt Thränen genug gehabt, um sein Bett zu waschen, er sie alle würde vergossen haben (I, 62).

Die Bedeutung der Leiden Christi für uns liegt in der Versöhnung: Da, wo er sagt, daß Christus uns ebenso Gerechtigkeit und Friede von Gott sei, wie er uns Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit ist, eignet er sich die Auffassung des Lyra an, daß Christus für uns Gerechtigkeit gethan (fecit) und so uns Frieden gegeben, weil er durch sein Leiden für uns genug gethan habe (satisfecit) nach dem Wege der Gerechtigkeit [1]). Er fügt hinzu: Bona glosa und fährt fort: Gott habe, erzürnt wegen unserer Ungerechtigkeit, nicht mit uns Frieden gehabt, aber sich wieder zu uns gewendet (conversus) und diese Gerechtigkeit für uns gesendet und mit ihr zugleich den Frieden (II, 66). Ausdrücklich heißt es: Weil Christus die Strafe unverdient erduldet, so geschehe seine Strafe für unsere Sünde; wenn daher Christus um Befreiung von seinen Strafen bitte, so bitte er zugleich um unsere Befreiung von unseren Sünden und Strafen (I, 290). Für die Versöhnung, die sich also wesentlich als eine Versöhnung Gottes darstellt, braucht Luther das Wort placatio und sagt, sie sei hinreichend (sufficienter) für Alle, wenn auch nicht für Alle wirksam (efficaciter) gegeben (I, 182). Ohne Zweifel ist das erste Moment des durch die Versöhnung neugestalteten Verhältnisses zwischen Gott und uns die

---

1) Die Worte des Lyra lauten (zu Ps. 85, 11): „Justitia et pax osculatae sunt, quia Christus in sua passione satisfecit pro nobis per viam justitiae: quam justitiam statim pax fuit osculata, quia per suum sanguinem pacificavit ea, quae sunt in coelis et in terris. Col. 1.“

Gerechtigkeit, die Tilgung der Schuld. Aber wie in den Begriff der Rechtfertigung wird auch in den der Versöhnung der Gedanke an eine reinigende sittliche Thätigkeit mit hineingenommen; denn Christus hat uns auf dem Altar des Kreuzes in sich selbst als Getödtete nach dem Fleisch und Lebendiggemachte nach dem Geist dargebracht (II, 44). Tödtung und Kreuzigung des Fleisches und Verachtung aller sichtbaren Dinge sind sein Wille (I, 79).

Noch deutlicher werden die Spuren biblischer Mystik, wenn Luther hieraus die Forderung der Nachfolge Christi ableitet, die er eine Tropologie der Passion nennt, und die St. Paulus an vielen Orten eifrig empfehle. Durch sie wird uns zur Lehre, was von Christo buchstäblich gilt, daß wir mit Beziehung auf den Affect und die Absicht der Sünde mit dem Herrn sterben. Da wir, fügt er hinzu, in unserer Zeit wirkliche Leiden und Anfechtungen nicht haben, so ist es nöthig, daß wir jene Leiden dem Affect zufügen (pass. affectuales), um so geschickt zu werden, daß Gott unser sich erbarme und uns selig mache, und müssen so unsere eigenen Tyrannen, Henker und Häretiker sein, damit wir nicht durch Frieden und Sicherheit aufgelöst werden (I, 307 f.; I, 429).

So weit wird man im ganzen nur geringe Weiterausführung der in den Initia gegebenen Grundzüge anerkennen. In einer Hinsicht ist aber eine Weiterbildung zu verzeichnen. Jene Innigkeit, deren theologischer Ausdruck die Tropologie ist und welche die Vorlesungen vor den Initia auszeichnet, läßt Luther tiefer auf den mystischen Gedanken von der Vereinigung der Seele mit Christus eingehen. Er redet von einer vollkommensten und trautesten (amicissima) Vereinigung, die des Glaubens ist, und in den Worten des zweiten Psalms: „Küsset den Sohn", findet er sie angedeutet (I, 28). Kraft dieser Einigung ist sperare in domino mehr als sperare in dominum, weil es bedeutet: in Christo, unserm Gott sein und an ihm Antheil haben und dadurch, daß man in ihm existirt (in ipso existendo), auf den Herrn hoffen und jedes Werk darbringen (I, 52).

Charakteristisch für Luther sind dann zwei Aeußerungen, von denen die eine seine eigenen Erfahrungen wiedergibt: das Kenn-

zeichen, daß Christus in uns sei, ist das des Propheten Jonas: daß wir drei Tage in der Hölle sind (I, 318); während die andere auf die tief religiösen Grundlagen deutet, auf welchen sich der Muth und Trotz des Reformators erhob: Jeder Christ muß anerkennen, daß er groß ist, weil er wegen des Glaubens an Christum, der in ihm ist, Gott, Gottes Sohn und unendlich ist, daher ist jeder Verfolger im Verhältnis zu ihm wie eine Biene, und er kann ihn mit großem Muth annehmen und gering achten (II. 279).

Die persönliche Vereinigung der Einzelnen mit Christus begründet eine Gemeinschaft derselben unter einander: Christus wohnt und wirkt in uns (I, 95), in den Heiligen (I, 146), den Verachteten und Armen (I, 148), wird geistlich aus der Seelen geboren (II, 83), und so wird kraft dieser Lebensgemeinschaft das Leben aller Heiligen eins, während das Leben der Welt vielfach (multiplex) ist, da es zerstreut, viele macht (I, 246).

Der Einzigkeit, mit welcher Christus dem Glauben als Object dargeboten, der Innigkeit, mit welcher der Glaube an Christum als Leben Christi in uns verstanden wird, entsprechen nun weiter Luthers Gedanken von der Kirche. Christus ist die Stärke seiner Kirche, durch welche sie über die Welt triumphirt, weil er Kraft und Weisheit Aller ist, die an ihn glauben, wie sie wieder das „Horn" Christi heißen kann (nach Ps. 17), weil Christus durch sie die Welt und ihren Fürsten bekriegt und besiegt (I, 86 f.). So ist sie denn darin Christo ähnlich, daß sie vor den Menschen thöricht und in dem weise ist, was in den Augen der Menschen durchaus keine Hoffnung hat, wie der Artikel von der Dreieinigkeit, und daß sie, wie mit Christo geschehen, sich muß für schwach, thöricht und böse halten lassen (II, 117). Denn durch Christi Veranstaltung ist ihr ganzer Bau ein unsichtbarer, der inwendig vor Gott ist (II, 119). Derselbe Sinn ist es, wenn er das Wort: „Sein Aufenthalt ist Finsternis" u. a. so deutet, Gott sei in der Kirche verborgen, die der Welt dunkel, Gott aber offenbar sei (I, 92). Das Verborgene der Kirche ist der Glaube oder der Geist, was dasselbe ist, weil die Frommen im Glauben und Geist leben, in der Erkenntnis und Liebe der unsichtbaren Dinge, während die fleischlichen Menschen nicht im Glauben, sondern im

Ding (re), nicht im Geist, sondern im Fleisch leben. So entspricht es denn dem Wesen der Kirche, daß sie zwar geschützt wird, aber nicht in dem Sichtbaren, da wird sie vielmehr dem Willen des Tyrannen preisgegeben, obschon die Päpste jetzt — Luther mochte an die Kriegsthaten Julius' II. denken — in dem Offenbaren des Teufelszeltes d. i. in den sichtbaren Dingen der Welt verteidigt werden wollen (I, 97). Die römische Kirche ist ihm der hauptsächlichste Theil aller Kirchen (pars capitalis), aber doch auch nicht mehr (II, 76) und auch nur, weil sie im rechten Glauben verharrt (II, 102). Ohne ein Wort vom Felsen Petri deutet er Ps. 78, 16 den Felsen auf Christum und die heilige Schrift, die Wasserflüsse auf die gläubigen Völker und die „Kirchen" (ecclesiae) [1]); denn jene sind aus Christo entsprungen, und alle haben vom Felsen Felsenart (petraei sunt) (I, 437).

So bildet sich der Begriff der unsichtbaren Kirche, obschon noch nicht formulirt, in Luthers Theologie heraus, aber er ist, und das unterscheidet ihn von der späteren Fassung, noch nicht in Gegensatz gegen die sichtbare Seite der Kirche gestellt; das „unsichtbar" geht nicht auf die Unmöglichkeit, von ihr und ihren gläubigen Gliedern zu sagen: hier oder da sind sie! Es wird auch nicht auf das unsichtbare Wesen im Unterschied von sichtbaren Institutionen oder der sichtbaren Erscheinung reflectirt, sondern nur das ausgesprochen, was das Lebenselement und das Gut der Kirche im Unterschied von der Welt und dem Volk des A. B. ist. So steht denn Luther unbefangen auf dem kirchlichen Boden, wie die römische Theokratie diesen geschaffen hatte, und schaute dieselbe einfach durch das Medium der biblischen Zeugnisse von Kirche und Amt an. Indem sich ihm die kirchliche Wirklichkeit in den Rahmen des biblischen Urbildes schob, erhielt jene eine Idealität, die ihrem Bestand in Luthers Augen zu gute kam und zugleich ihre Entartungen richtete. Was Christus für die ganze Kirche ist, das

[1]) Ob Luther unter den ecclesiae (II, 40) an die nach den Völkern sich abgrenzenden Theile der römischen Kirche oder an die Kirche des Orients denkt, wagt Referent nicht zu entscheiden.

sind seine Stellvertreter mit Beziehung auf die einzelnen Theile, daher sie auch an seinem Namen Theil haben und Häupter, Hirten, Lehrer, Fürsten, Könige, Meister heißen, desgleichen Verlobte, Mittler, Priester (II, 44). Sie und alle, welche ein kirchliches Amt haben, sind Cedern, Führer des Volks, Lenker der Kirchen (II, 211). Sie, die Priester und kirchlichen Oberherren, sind die Berge (Ps. 104), welche von den Gnaden des heiligen Geistes getränkt werden, die dann der heilige Geist wieder aus ihnen träufeln und regnen läßt (II, 208). Das Volk, die Laien, sind gleichsam die Kleider des Bischofs, weil er mit der Menge derselben gleichsam angethan ist (I, 256). So soll man denn die Prälaten, in welchen Christus einem vorgesetzt wird (I, 112), durch welche Gott befiehlt (I, 8. 13), hochhalten (I, 281). Luther eifert gegen die Geistlichen, welche sich über die Befehle ihrer Vorgesetzten ein Urtheil vorbehalten (I, 7; II, 19). Der Prälat soll aber auch Thür sein, wie Christus, dessen Stellvertreter er ist (I, 74); die Oberen sollen zu allem immer die ersten sein, nicht wie Götzen sagen: Geht und thut's, sondern kommt und seht's (I, 281): „Gott neigte die Himmel und fuhr herab", wie es im Psalm heißt, wenn er die Apostel und Prälaten zusammen mit ihren Untergebenen ins active Leben hineinsteigen läßt; wie er hinaufsteigt, wenn sie sich ins contemplative Leben erheben (I, 93). — Das kirchliche Amt soll nicht verachtet werden (I, 159), aber die Prälaten sollen es führen in der Wahrheit, daß sie nicht bloß gesetzlich durch den Buchstaben oder weltlich in der Freude an äußerer Macht, Ehre und Würde Vorgesetzte seien, sondern sich auch im Geiste überlegen zeigen und im Leben und Wort andere übertreffen; dann, daß sie andere auch in der Wahrheit unterweisen, nicht bloß im Buchstaben wie die Juden oder durch das menschliche Recht; in Milde, daß sie ihre Macht nicht als Herren brauchen u. s. w., so daß man von ihnen, wie von Christo, dessen Bilde sie gleichgestaltet werden sollen, sagen könne (Ps. 45): In deiner Schönheit schreite einher und herrsche wegen deiner Wahrheit, Milde und Gerechtigkeit (I, 176 f.)

Wie sehr Luther sich als treuen Sohn der Kirche fühlte, bezeugen außerdem zahlreiche Eiferreden gegen die, welche sich ihrer

Lehre, Ordnung und Autorität nicht beugen. Den Ketzern z. B., mit denen er streng ins Gericht geht, kann er vorhalten, was er selbst später hat hören müssen: daß sie alles zweifelhaft und fraglich machen, was durch so viele Jahrhunderte beobachtet ist, und wofür die Märtyrer den Tod erlitten haben. Es soll nicht neuer Lehre gewartet werden. Die Ketzer vertrauen auf die Buchstaben auf dem Papier, aber Gott hat den Geist des Gesetzes nicht diesen, sondern denen, die das Amt haben, gegeben, daß es aus ihrem Munde erforscht werde. Leicht verführt der Teufel den, der ihren Dienst verschmäht und als sein eigener Meister sich auf die Schrift stützt. Ein schlecht verstandenes Wort kann in der ganzen Schrift Verwirrung anrichten (I, 445 f.) [1]). Fast noch mehr entbrennt sein Zorn gegen die Observanten [2]). Er hält ihren Ansprüchen auf Exemtionen und Dispensationen entgegen, daß der Gehorsam undispensirbar sei (I, 100) und tadelt die Verschwendung, mit welcher sie die Verdienste durch alle Winkel streuen, nur um Nahrung und Kleidung zu erlangen. Sein sittlicher Ernst entrüstet sich über dies Motiv, Evangelium zu predigen, und er ruft aus: O mendicantes, mendicantes, mendicantes! (I, 298.)

Auch an einigen Lehrstücken zeigt sich, wie große Macht die kirchliche Autorität auf den in der Lehre ihr Entwachsenden immer noch ausübte. Er zählt sieben Sacramente und scheint unter Sacramenten Gnaden und Gaben Christi zu verstehen, welche, analog der unter Schatten und Figuren verhüllten Rede Gottes unter dem Gesetz, die ceremonialia des neuen Bundes bilden (I, 175) [3]). Daß ihm indes die Sacramente nicht bloß Zeichen

[1]) Die Schrifterklärung der Ketzer ist vom Teufel eingegeben, der die durch die ganze Welt enthüllten Geheimnisse Gottes besser als wir kennt. Merkwürdig ist es, daß Luther dennoch jene Erklärung nicht schlechthin verworfen wissen will: alles wird durch Gebet und Danksagung geheiligt; also mache auch hier ein Kreuz und bete darüber (I, 285).

[2]) Vgl. Seidemann, Vorrede I, xx. Herzogs Real-Encyklop. IV, 476. Vgl. noch Vorles. II, 122. 289. Auf die Observanten ist gewiß auch zu beziehen I, 59. 112. 219; II, 119. 281 f.

[3]) Doch ist ihm der Begriff der ceremonialia der weitere, wie der Ausdruck zeigt: nunc nulla fere de necessitate Evangelii (sc. cerem.) nisi 7 sacramenta. Ibid.

sind, daß sie durch einen geistlichen Inhalt, eine res sacramenti sich von den alttestamentlichen unterscheiden, zeigt besonders die Stelle, in welcher er Brot und Wein Melchisedechs typisch aufs Abendmahl bezieht (II, 234; vgl. I, 345: „quarto“).

Von der Taufe sagt er in Uebereinstimmung mit der von ihm später bekämpften scholastischen Lehre, daß in ihr die Erbsünde vergeben werde; doch sind Ueberbleibsel derselben nach dem Schulderlaß im Gedächtnis, Intellect und Willen noch vorhanden (I, 327). Durch Mittheilung der Gnade und Vergebung unterscheidet sich die Taufe von der des Johannes, welcher im Wasser, nicht im Blut gekommen (1 Joh. 5) und nur eine Taufe der Belohnungen, nicht aber Gnade und nicht Vergebung der Sünden gepredigt hat (I, 333).

In der Abendmahlslehre finden sich ebenfalls scholastische Bezeichnungen und Begriffe, aber als Hüllen, unter denen der frische Trieb biblischer Gedanken schon sichtbar wird, der jene einst abstoßen soll. So braucht er den Ausdruck Meßopfer (sacrificium missae); redet von Brot und Wein als species sacramenti; aber in biblischer Einfachheit und im Anschluß an 1 Kor. 11 bestimmt er als geistliches Brot und Wein Christum als das Haupt und die ganze Kirche. Anderwärts nennt er als Sacrament der Eucharistie das Gedächtnis der Passion, das im geistlichen Sinne wie auch die Predigt des Evangeliums mit in sich faßt (I, 345. 415; II, 234. 249. 279) oder das Opfer des Lobes (I, 187). Zu den Andeutungen, Christus opfere dies geistliche Brot in Ewigkeit Gott dem Vater (II, 234) [1]), Gott sei im Sacrament der Eucharistie auf die allerverborgenste Weise (I, 92), findet man keine näheren Ausführungen. —

Der Verdienste der Heiligen, des Schatzes der Kirche und der Ablässe ist oben gedacht. Auf keinem Punkte der Lehre war seine Befangenheit im kirchlichen System größer, auffallender; und

---

1) Die oblatio deutet Luther in einer schon angeführten Stelle auf Christi Versöhnungstod und die darauf folgende crux mystica, unser Kreuztragen (II, 44), die Tödtung des Fleisches (I, 413) und unsere geistliche Opferung, die durch's Wort und die göttliche Liebe bewirkt wird (I, 259).

es entspricht derselben die Stellung, welche er auch sonst den Heiligen zugesteht. Zwar, das Wort bezeichnet ihm nach der heiligen Schrift den, welchen die scholastischen Lehrer constitutus in gratia gratificante nennen (I, 117), und so braucht er dasselbe oft für Gläubige, Gerechtfertigte. Jeder, wie heilig er sei, muß daher vor Gott von sich alles Böse bekennen und sich für nichts halten (I, 187). Aber doch haben sie Verdienste, wenn sie auch in denselben frohlocken, ohne sich zu rühmen (I, 193); sind sie die Waffen, durch welche Gott die Welt erobert hat (I, 128). Ja er redet einmal vom Heiligen als Patron, durch dessen Vermittelung (intercessio) einer seine Gelübde darbringt; fügt aber zugleich hinzu: oder dessen Beispiel und Leben er nachahmt (II, 46). Kein Zweifel, daß es auf diesen letzteren Verkehr mit den Heiligen ihm am meisten ankommt. — Als Sohn der Kirche redet er auch von der Mutter des Herrn; aber es ist doch nur eine traditionell gewordene Parallele, die er zwischen der Eva zieht, die der Menschheit den Fluch, und der heiligen Jungfrau, die ihr den Segen verliehen habe; und bemerkenswerth ist dann, daß er von dieser sagt, sie habe die Lilie der Thäler, die Rose, Traube und Mandel geboren (I, 54): denn mit diesen dem Hohenlied entlehnten Ausdrücken pflegte die kirchliche Minne nicht Christum, sondern die Maria zu schmücken. Ferner citirt Luther zu Ps. 72, 6 die Auslegung, daß die Jungfrau unverletzt empfangen und geboren habe; aber zuerst und mit längerer Ausführung deutet er die Stelle darauf, daß Christus ohne menschliches Zuthun ins Fleisch gekommen, und daß gleicherweise jeder Gläubige ohne menschliches Werk allein durch Gottes Gnade gerechtfertigt und wiedergeboren werde (I, 342). Anderseits bekennt er sich mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis; denn nach einem tadelnden Wort gegen die, welche in Verkennung des allmählichen Enthülltwerdens der Wahrheit bei dem von altersher Ueberlieferten verharren und neuer Wahrheit widerstehen, exemplificirt er auf die Juden mit ihrem Buchstaben, auf den Widerspruch der Böhmen gegen den Principat der römischen Kirche und den Artikel von der Empfängnis der heiligen Jungfrau. Da die Lehre von der unbefleckten Empfängnis jünger ist, hat sie Luther im

Licht seines Princips vom Geist und Buchstaben als einen Fortschritt im Proceß der Wahrheitsoffenbarung angesehen[1]).

Endlich, wie steht Luther zu der großen philosophischen Autorität der Kirche, zu Aristoteles? Eine bedeutende Kraft formaler Behandlung, von der die Vorlesungen zeugen, ist offenbar nicht bloß Gabe, sondern das Resultat philosophischer Schulung. Keineswegs aber wird dieser Seite von Luther besonderer Werth beigelegt, noch Sorgfalt zugewendet. Seine concreten, lebensfrischen, einschneidenden Gedanken stammen aus einer höheren Schule. Aus der Schrift erwachsen zu dem, was er war, mit ihrer Geisteskraft und zugleich mit Geschmack und Sinn für ihre Rede begabt, hat er schon jetzt ein feines Gefühl für die Härte und Geschmacklosigkeit der Schulsprache gegenüber dem Schriftwort (I, 16). Durch die aristotelische Philosophie verschuldet erscheinen ihm auch die theologischen Klopffechtereien der Thomisten, Scotisten und anderer, deren dreiste Geschwätzigkeit, die sich über die Dreieinigkeit Gottes verbreitete, wie der Schuster vom Leder redet, ihm, dem Mann des schüchternen Gewissens und der ehrfurchtsvollen Scheu, nur verhaßt sein konnte (I, 261 f.). Im Frosch sah er ein passendes Sinnbild jener Geschwätzigen in den Sümpfen des Aristoteles (I, 457)[2]). Auch für die Naturbetrachtung schien die Philosophie ihm nichts zu leisten. Sie gehe nur auf die quidditates aus; ihm ist die der Verherrlichung Gottes dienende Betrachtung die remotior et intimior philosophia et theologia (I, 127). Die Natur ist ihm ein Gleichnis, ein Wort Gottes voll mystischer Unterweisung, den Schöpfer zu erkennen und zu loben, und er findet hierin mehr Weisheit, als wenn Aristoteles tausend Metaphysiken geschrieben hätte (I, 423; II, 62. 214). Nur nebenher zur Verdeutlichung seiner Auseinandersetzungen über geistliche Dinge bedient er sich der gebräuchlichsten Schulbegriffe: causa prima et secunda (I, 95. 99. 252), real und formal (I, 336), potentia und materia (II, 138), potentia und actus (I, 16. 145), Entelechie (I, 390),

---

1) Auch später noch in einer Predigt der Kirchenpostille lehrte Luther so; vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 375.

2) Zugleich der Talmudjuden und Häretiker.

terminus a quo und ad quem (I, 273). Gelegentlich fordert er auch seine Zuhörer zur Anwendung der ganzen Logik auf (I, 192. 333). Der biblische Begriff, der den philosophischen zum bloßen Erklärungsmittel herabsetzt, bemächtigt sich desselben auch wohl, um ihn, wie wir es schon bei den psychologischen Grundbegriffen bemerkten, mit neuem Inhalt zu erfüllen. So wird entitas von dem Sein verstanden, das Gott als Stärke und Weisheit der Kirche ist (I, 264); substantia ist im Sinn der Schrift nicht bloß Wesenheit wie in der Philosophie, sondern substaculum, subsistentia, das, wodurch einer besteht, mehr eine qualitas; denn um die quiddítates kümmert die Schrift sich nicht (I, 292). Auch mit dem von Augustin aufgenommenen platonisirenden Begriff des Seins, der sich auf die Scholastik vererbt und ihre Behandlung ethischer Fragen so häufig verwirrt, hat er nichts zu schaffen; ausdrücklich bemerkt er, das Unsichtbare sei nur in uns mit Beziehung auf Erkenntnis und Liebe; in seiner Art sei es überall (II, 62). So lassen die Vorlesungen erkennen, wie sich Luthers Denken von der Philosophie, besonders der aristotelischen, abwendet, noch ehe sich der völlige Bruch mit ihr vollzogen hatte.

Als Anhang zur Theologie der Vorlesungen möge hier noch eine kurze Erörterung über ihre Ethik folgen. Als Anhang nur; denn wenn auch die ethischen Principien in der Glaubenslehre erkennbar hervortreten: die Mittheilung eines neuen Sinnes in der Rechtfertigung, das Gericht, die Freiwilligkeit, das Werk als Frucht des Glaubens, die Tropologie des Kreuzes Christi, — so ist doch Luther von der oft scharfen Ausprägung jener Principien noch nicht bis zu ihrer Entfaltung fortgeschritten. An Einzelheiten ist charakteristisch, wenn er den Aristoteles nicht so will verstanden wissen, als ob ein noch nicht Gerechter gerechte Werke wirken könne (II, 73; I, 213), eine Ansicht, die er auch später wiederholt bestritten hat. Gegenüber der beschwerlichen Vielheit der alttestamentlichen Gesetze weist er auf die evangelische Einheit hin, in welcher sie zur Erfüllung kommen, Glaube und Liebe (I, 175). Den Gehorsam betont er gegen die Eigenwilligen, welche ihn unter dem Schein, bessere Dinge zu treiben, verleugnen (I, 23). Er

individualisirt auch schon in ähnlicher Weise wie später den Gehorsam und befreit ihn aus der kirchlichen Beschränktheit, wenn er sagt: Mir ist Rechtfertigung (justif.) getreulich lehren und beten, wenn ich das nicht thue, erfülle ich das Gebot gar nicht; beim Bauern ist dies nicht der Fall, welchem hören und getreulich arbeiten Heil und Gerechtigkeit ist (II, 288). Von den Tugenden will er, daß sie nicht bloß vorhanden seien, sondern auch ins Werk hervortreten (I, 35. 148. 160) [1]). Ueber die Liebe findet sich manch schönes Wort, daß sie gegen alle ohne Unterschied gleich ist, wie die Feige Feigen trägt, mag sie unter Dornen oder Rosen stehen (I, 64), daß sie anderer Sünde mitträgt (I, 305), daß sie mit allen Tugenden der Schmuck des christlichen Volkes ist (II, 333). Auch preist er die Demut nach Christi Vorbild (I, 323. II, 261). Einzelne treffende Bemerkungen lassen einen Scharfblick erkennen, der bis zu den letzten Beweggründen durchdringt (I, 43); ein Zug zur Weltflucht tritt häufig hervor (II, 62. 92. 179. 186) [2]).

Enthalten die Vorlesungen auch weit überwiegend Lehre, so sind sie doch zugleich von einem Hauch warmen Lebens erfüllt. Wir fühlen denselben, in der reichen Fülle der Gedanken, dem zuweilen mächtiger daherrauschenden Strom der Rede und da, wo der persönliche Antheil Luthers an dem Inhalt seines Wortes affectvoll hervortritt [3]), die Erinnerung an selbsterlebte Kämpfe der Seele durchblickt; auch, wo er seiner Laune mitzureden vergönnt

---

1) Er nennt affectivae virtutes (I, 146), braucht den Ausdruck virtutes theologicae (II, 145. 186), erwähnt humilitas, paupertas, castitas als Tugenden (II, 186).

2) Auf eine interessante scholastisch formale Erörterung über den Rath (consilium) sei hier noch hingewiesen. Er distinguirt consilium bonum in finem bonum und rechnet hierzu die consilia Evangelii; dann c. malum ad fin. mal.; c. bonum ad f. mal.; und endlich wie weissagend auch den jesuitischen Grundsatz c. mal. ad. f. bonum: „et hoc est demonium meridianum“ (I, 19). Dieser letztere Ausdruck aus der Vulgata zu Ps. 91, 6; vgl. II, 110. 360.

3) Besonders bezeichnend ist der Ausruf: Wenn ein Tropfen des Zorns Gottes alles genannt wird, was die Heiligen erdulden, was wird seine Ausgießung sein? O, o, o. (I, 313.) Ferner: Posuisti tribulationes: nes, nes, non nem ait, sed multas (I, 259).

(I, 230) und die leichten Pfeile seines streitbaren Witzes auf einen exegetischen Gegner entsendet (I, 30). Aber am bewegtesten ist dieser Pulsschlag, am lautesten erhebt sich, gleich der Stimme der Posaune des Gerichtes, seine Stimme da, wo sie von Zorn und Schmerz bewegt gegen das Verderben der Kirche zeugt. Im Verfolg einer Stelle, in der er im Stand der Lehrer und Lenker der Kirche das Auge Christi, in den Verwaltern von Wort und Sacrament seine Seele und im Laienstand seinen Leib (venter) sieht, in welchem die Gläubigen erzeugt werden, einer Stelle also, die sein kritikloses Verhältnis zu den Institutionen der Hierarchie an sich ausdrückt, verkündet er es als eine Zulassung des göttlichen Zornes, daß die Amtsträger nicht thun, was ihres Amtes ist, und thun, was sich nicht schickt; daß sie als Auge nicht lenken, sondern sich selbst verblenden; als Seele nicht lebendig machen, sondern durch den Einfluß tödtlichen Lebens (durch ihr Beispiel) tödten, danach um nichts weniger sich kümmern, als jene zu erzeugen. Zum erstenmal taucht hier in etwas der reformatorische Gedanke vom allgemeinen Priestertum auf, den Luther an die Stelle des kirchlich-theokratischen setzen sollte, wenn es heißt: jede Person könne der andern Auge, Seele und Bauch sein, wenn sie sie lenkt, zum Leben bringt (vivificat) und im Leben erhält (I, 110). Besonders greift Luther das Verderben da an, wo es seinen Sitz und zugleich den Schutz weltlicher Macht hatte, in den Prälaten. Diese sind aus Thoren Zions Thore des Todes geworden (II, 75). Viele der Bischöfe sind, weil sie nicht mit Christo, sondern in ihrem eigenen Sitze sitzen, Götzenbilder, nicht Bischöfe (II, 172). Ueberall die gröbsten Aergernisse; Verderben, das sich täglich verschlimmert, das Salz der Weisheit dumm geworden; Bischöfe, Priester und Lehrer voll Unkeuschheit und Unzucht (fornicarii concubinariique); auf den Kanzeln die Larven der Meinungen, Fragen, Narrenspossen, das wahre Wort ohne Ernst und Frucht unter die Spötter und Verächter hingeworfen: so hat die Kirche, von ihrer ersten Herrlichkeit herabgestürzt, nichts übrig, als zu heulen über ihr Elend (I, 139 f.; vgl. I, 203). — Ohne Schonung geht er, der durch den Glauben gerade in der Knechtsgestalt der Kirche ihre wahre Herrlichkeit verbürgt fand, mit den Prälaten wegen ihres Trachtens nach Reichtum

und weltlicher Macht ins Gericht. Was ist heute stolzer, anmaßender, pomp- und ruhmsüchtiger, als die Fürsten und Priester der Kirche! An Luxus und prächtiger Ausstattung übertreffen sie die Würde und Herrlichkeit von Königen und Fürsten bei weitem, und während sie auf weltliche Gewalt, irdische Herrschaft, die Oberhoheit über Städte, Königreiche und Provinzen sich stützen, danach trachten und sie erweitern, nennen sie dies alles ohne Scheu patrimonium Christi, als mehrten sie solche Dinge für den Ruhm Gottes und das Wachstum der Kirche. Und doch ist die nothwendige Folge hiervon, daß aller kirchliche Dienst dahinten bleibt, und daß der Sturm der Kriege, der Weltgeschäfte, Händel und Streitigkeiten die Kirche versenkt, wie es die Erfahrung nur allzu reichlich bezeugt (I, 294 f.). Wenn einer in der Zeit der Märtyrer so etwas von der Zukunft der Kirche geweißagt hätte, daß sogar die Päpste (pontifices), die Väter der Seelen, so viel Christenblut vergießen würden, ob sie es wohl gelobt hätten? Der Apostel tadelt 1 Kor. 6 das Streiten um den Lebensunterhalt; jetzt aber werden Kriege, und zwar die blutigsten, von eben jenen Obersten geführt, welche sie stillen sollten (I, 319). Dazu rügt Luther jenen Eifer um Erwerb zeitlicher Güter für die Kirche, auch wenn derselbe sich auf den Boden des kirchlichen Rechtes stellt oder einen solchen sich schafft. Außer den Habgierigen, Ueppigen, Stolzen sind viele zu den Rechten und Traditionen der Menschen abgefallen (I, 295). Eins jener Rechte wird man in der von ihm bestrittenen Behauptung sehen dürfen: was Gott und der Kirche einmal geschenkt sei, könne nie widerrufen werden (I, 245).

Besonders schmerzt ihn die Verachtung der heiligen Schrift. Er klagt, daß wir nicht achten auf das, was einst Könige und Propheten haben sehen wollen (I, 415), daß die heilige Schrift, weil sie nicht Gewinn einträgt, verachtet ist, während um des Brotstudiums willen die Rechte, Künste und Philosophien sehr ausgebildet sind (II, 304 f.), daß das Leiden Christi in Vergessenheit kommt, — ein nicht genug zu beweinendes Elend und eine Klage aller Frommen (I, 429. 434). Er sieht den Affect in der Kirche erkaltet, das Gebet dürr und ohne Andacht (I, 294 f. 324), den Gottesdienst zu einem Gottesdienst im Leib und Buch-

staben veräußerlicht (I, 221) [1]), den Geist durch Scherzreden entnervt (I, 131), unbesonnenen Leichtsinn (temeritas) in der Verwaltung des Heiligen wie der richterlichen Gewalt (I, 382), und all jenem Verfall wird durch die Meinung, wir wären etwas, durch Ablässe und die Lehre, daß ein Seufzer genug sei, noch Vorschub geleistet (I, 287). Zugleich erfüllt sich die Weißagung 2 Tim. 3, daß in den letzten Zeiten Menschen sein werden, die sich selbst lieben (I, 319); parteiischer Streitgeist, wie ihn Ungläubige, Ketzer und Aufrührer haben, treibt die Scotisten gegen Occam, Occam gegen Scotus (I, 211); Söhne der Zwietracht drehen nach ihrem Sinn die Schrift und suchen die Rechte auf ihrer Seite zu haben, besonders jene, die sich ein Eifersidol zurechtmachen und weil sie selbst nicht sprechen: Erbarme dich meiner, nur Gericht und Rache gegen die Sünder üben wollen (I, 43 f.). Dabei fehlt es an Willigkeit zu hören, sich lehren zu lassen; viele wollen in eitler Ruhmsucht lieber selbst Lehrer sein (I, 159); gerade die Lauen schlagen mit der spöttischen Rede: Vah, vah (Ps. 70, 4) gegen den Versuch aus, sie zu bessern, wie Luther es selbst so erfahren hat, daß er dieses Elend der Kirche immer für das größeste gehalten, denn dies sei die Ursache der gänzlichen Zuchtlosigkeit in Klöstern, Genossenschaften und Domkirchen (I, 321. 409, Z. 4 v. unten) [2]).

Aber nicht bloß der Kirche, ihren Regierern und Dienern gilt seine Eiferrede, seine Bußpredigt. Gegen alle sittlichen und socialen Schäden und Uebel der Zeit kehrt sich die Schneide seines männlichen Wortes. Er schilt die Unterdrücker der Armen, welche die Sache der Wittwen und Waisen nicht richten, da gegen den Reichen und Mächtigen der Arme im Nachtheil ist, der mehr als seinen Besitz verbraucht hat, ehe er zu seinem Recht hat kommen können (I, 324). Er straft den Aufwand der Vornehmen und Edelleute (nobiles), der so eingerissen ist, daß der, welcher es nicht erwählt,

---

[1]) Quot qaeso videas, qui tunsiones, genuflexiones, inclinationes, cantationes, orationes, faciunt solum in corpore, et corde nunquam praesente.

[2]) Eine Sammlung bemerkenswerther Stellen in Seidemanns Vorrede (I, xx).

mit Christo eine Schmach zu sein, sich gezwungen sieht, für Kleiderpracht und Gelage sein ganzes Vermögen durchzubringen (I, 301).

Das demütige Bekenntnis seines eigenen Mangels steht neben den freimüthigen Zeugnissen gegen die Schäden der Kirche und der Zeit. Von dem in der Kirche herrschenden Uebel, daß der Affect erkaltet sei, weiß auch er sich ergriffen. Er gehört zu denen, die wohl wissen, was zu glauben ist und auch glauben wollen, aber nicht wissen, wie es zugeht, daß sie es nicht glühend (fervide) können und daher jenem gleichen, der sagte: Herr, hilf meinem Unglauben! und den Aposteln, die baten: Stärke uns den Glauben (I, 296). Nicht bloß der Affect des Frohlockens zum lebendigen Gott ist ihm unbekannt (I, 41), er gesteht auch, daß ihm der 77. Psalm schwer sei, weil er außerhalb der Reue (compunctio) sei und von der Reue rede; er wolle den Psalm daher nach dem Vorbilde und aus der Erfahrung Augustins auslegen (I, 422). Kein Zweifel, daß Luther nur jene bestimmten, ins Gefühl fallenden inneren Zustände in sich nicht fand, wie sie ein Augustin und andere große Lehrer der Kirche von sich bezeugten. Daß die völlige Demütigung vor Gott sich nicht nur in dieser Form darstelle, daß auch die Reue darüber, daß man keine Reue habe, eine rechte Reue sei, hat er sich und anderen zum Troste in seinem reformatorischen Zeugnis ausdrücklich ausgesprochen. Und wenn Luther ferner jene fast ekstatischen Erhebungen des Gemüths ebenfalls nicht erfuhr, so ist doch nicht bloß sein Wort, sondern er selbst dessen Zeuge, daß ihm der Glaube als eine wahrhaftige Kraft Gottes das Herz vor Gott gewiß und getrost, vor Menschen freudig, muthig und trotzig gemacht hat. Immer bleiben diese Worte über sein inneres Leben merkwürdig nicht nur für ihn, sondern auch eine Lehre für die evangelische Kirche, ein Zeichen mehr, daß ihr größter Held unter den Menschen nicht vom bestimmten geistlichen Erfahrungen, nicht von Bußgefühlen, nicht vom Gläubigkeitsbewußtsein aus zu seiner Mission berufen worden ist. —

Zum Schluß ein kurzes Wort über das Verhältnis der Vorlesungen zu den „Initia“. Luther citirt dieselben ziemlich häufig als glosa, verweist auf sie mit den Worten vide circa tex-

tum [1]). Auch die collecta scheinen die Initia zu bezeichnen. (Vgl. I, 162, zweite Zeile von oben mit Walch IX, 1784, vs. 8; II, 159 letzte Zeile mit W. IX, 2193 zu V. 4 des 99. Ps.) [2]) Was den Ausdruck commentum betrifft, so bestätigt sich die Vermuthung Seidemanns [3]), daß er hiermit seine Erläuterungen meine, an einer Stelle (vgl. I, 382, Zeile 7 von unten), zu Ps. 74, 6 mit W. IX, 2009 oben); eine zweite ist unsicher, da Luther sagt: dixi circa textum et commento (I, 218 Zeile 19 von oben), denn hieraus ergibt sich zwar, daß das commentum von ihm stammt, aber er scheint es doch von den Erläuterungen der Initia zu unterscheiden. In einer dritten Stelle (II, 78, Zeile 6 und Zeile 2 von unten) können die Initia (W. 2107 zu V. 5 des 87. Ps.) nicht gemeint sein; Luther scheint vielmehr hier vom Commentar des Augustin zu reden. —

Es ist wahrscheinlich, daß die Zuhörer die Glossen der Initia zur Hand hatten; wenn Luther, bei Gelegenheit einer grammatischen Erörterung den Satz als Beispiel bildet: scriptifico vos glosam (I, 24), so darf man annehmen, daß jene Erklärung der Initia es war, die er die Zuhörer abschreiben ließ oder ihnen dictirte. Offen bleibt noch die Frage, ob der Ausdruck „dictata" sich nicht ebenfalls auf jene bezieht. Ist dies der Fall, dann bildeten die Initia das Compendium, das in seiner aphoristischen Kürze doch einen vollständigen Psalmen-Commentar ausmachte, während die Vorlesungen die Psalmen entweder ganz oder einzelne Theile derselben ausführlich [4]) und mit besonderer Rücksicht auf den tropologischen Sinn behandelten.

---

[1]) Vgl. Jenaer Literaturzeitung 1877, Nr. 7, S. 98.

[2]) Die Vergleichung von I, 162 zu Ps. 42, 7 mit Walch 1784 zu V. 8 ergibt freilich kein Resultat; hier kann nur aus dem Wolfenbüttler Original Gewißheit gewonnen werden.

[3]) Vorrede I, XVI.

[4]) Dabei hält Luther öfters die Versfolge wenig inne; auffallend ist in dieser Hinsicht Ps. 68 (I, 262 ff.).

2.

Ueber Gal. 2, 14—21.

Von

Lic. theol. Richard Schmidt,
Stadtvikar in Mannheim.

Der in der Ueberschrift genannte Abschnitt gehört ohne Zweifel, was die Gedankenverbindung betrifft, zu den schwierigsten Auslassungen des Briefes an die Galater, und auch die neueren Erörterungen desselben haben keineswegs eine Einheit des Verständnisses herausgestellt, welche einen erneuten Versuch zu seiner Erklärung als überflüßig erscheinen ließe. Wenn ich daher im Nachstehenden einen solchen darbiete, so glaube ich einer Entschuldigung um so mehr überhoben zu sein, als ich mir wenigstens das Gefühl der Nichtbefriedigung zu rechtfertigen getraue, welches mich verhindert, die Verhandlungen über den in Frage stehenden Abschnitt als durch eine der in neuerer Zeit hervorgetretenen Interpretationen geschlossen zu betrachten.

Bekanntlich gehen die exegetischen Auffassungen von V. 15 ff. bereits in der allgemeineren Frage nach dem Verhältnisse derselben zu dem Voranstehenden, näher darüber auseinander, ob das in ihnen Erhaltene als eine Fortsetzung des an den Petrus gerichteten Wortes V. 14 zu betrachten sei, oder eine selbständige Gedankenreihe bilde, mit welcher der Apostel von der bisher angewandten Form geschichtlicher Darlegung zu einer unmittelbar an die Leser gerichteten und auf den Inhalt des von ihm gepredigten Evangeliums bezüglichen Auseinandersetzung übergehe [1]), — eine Ansicht,

[1]) Von den ziemlich haltlosen vermittelnden Ansichten sehe ich hier ab, wie überhaupt eine Berücksichtigung aller in neuerer Zeit hervorgetretenen Erklärungen nicht im Plane dieser Abhandlung liegt, welche durch eine solche an Uebersichtlichkeit leicht mehr verlieren, als in anderer Hinsicht gewinnen könnte.

welche unter den neueren Erklärern unſeres Briefes in Hofmann und Wieſeler namhafte Vertreter gefunden hat [1]). Welche von dieſen beiden, ſich gegenüberſtehenden Auffaſſungen nun die richtige ſei, läßt ſich offenbar ohne weiteres mit ausreichender Sicherheit nicht entſcheiden. Der nächſte Eindruck wird allerdings für den unbefangenen Leſer der ſein, daß erſt mit dem Anfange des dritten Kapitels eine wirklich neue Wendung eintrete; um aber dieſem Eindrucke das Gewicht einer exegetiſchen Nothwendigkeit zu verleihen, reicht die Berufung auf die Kap. 3, 1 ſich findende Anrede — auf welche auch Wieſeler in ſeinem Sinne verweiſt [2]) — ohne Zweifel nicht aus. Vielmehr wird die Entſcheidung hier von der doppelten Erwägung abhängen, einmal, ob V. 14 ſich eigne, in der Weiſe iſolirt zu werden, daß er alles damals zum Petrus Geſprochene in ſich ſchließe — und ſodann, ob V. 15—21 ſeinem Inhalte nach ſich dazu eigne, bei der V. 11 ff. erwähnten Veranlaſſung zum Petrus geſprochen zu ſein. In der That iſt bei den genannten beiden Gelehrten die Verneinung der letzteren Frage der eigentlich durchſchlagende Grund für die von ihnen angenommene Trennung. Ihnen erſcheint es von vorn herein als undenkbar, daß Paulus an den Petrus eine Belehrung gerichtet haben ſollte,

---

[1]) Auch Reithmayer, deſſen Commentar mir leider nicht zur Hand iſt, folgt, wie ich aus einer Notiz Hilgenfelds (Zeitſchrift f. wiſſenſch. Theol. 1866, S. 309) erſehe, dieſer Auffaſſung.

[2]) Derſelbe will nämlich inconſequent genug den in Frage ſtehenden Abſchnitt trotz ſeiner oben erwähnten Auffaſſung desſelben formell nicht an das Folgende, ſondern an das Vorangehende (als eine Unterabtheilung) enger anſchließen (Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 170), — inconſequent, weil thatſächlich (auf den Inhalt geſehen) nach ihm gerade das Gegentheil ſtattfindet. In dem größeren Abſchnitte 1, 11 bis 2, 14 hat nämlich nach Wieſeler Paulus die Göttlichkeit ſeines Evangeliums durch hiſtoriſche Beleuchtung gewiſſer Vorgänge ſeines Lebens und ſeiner Amtsführung vertheidigt; V. 15 ff. vertheidigt er dasſelbe durch eine kurze Rechtfertigung des gepredigten Inhaltes (S. 53). Wird nun aber dem Folgenden (3, 1 bis 4, 11) die Ueberſchrift gegeben „fortgeſetzte Apologie des Evangeliums nach inneren Gründen" (S. 225), ſo tritt darin doch ſehr deutlich die engſte Beziehung desſelben zu Vers 15—21 hervor, wogegen dieſer Abſchnitt wieder (nach Wieſelers Faſſung) ſich von dem Vorangegangenen ebenſo deutlich abſcheidet.

wie sie in V. 15 ff. enthalten ist. Denn darnach gewinne es ganz den Anschein, als ob Petrus für seine Person an der Gerechtigkeit durch den Glauben irre geworden sei; habe indessen — wie auch aus der Darstellung des Paulus selber hervorgehe — in diesem Punkte zwischen den beiden Aposteln eine grundsätzliche Uebereinstimmung bestanden, so sei der Ernst nicht zu begreifen, mit welchem hier noch das theoretisch Unzuläßige einer Handlungsweise wie der V. 12 bezeichneten bewiesen werde. Vielmehr, sofern Petrus nur seine eigene bessere Ueberzeugung verleugnet, habe es auch nur darauf ankommen können, ihm das damit begangene Unrecht vorzuhalten, wie dies V. 14 kurz und schlagend thue, nicht aber, worauf V. 15 ff. führen würde, einer theoretischen Verirrung zu begegnen [1]).

Schon hiergegen nun kann ich ein vorläufiges allgemeineres Bedenken nicht zurückhalten. Allerdings, wollte Paulus dem Petrus nur das sittliche Unrecht, dessen er sich durch sein Benehmen schuldig gemacht, und zwar als ein solches vorhalten, dessen Verurtheilung durch das eigene Gewissen desselben er voraussetzen durfte, so würde die Wirkung eines kurzen Wortes durch eine Auseinandersetzung wie die von V. 15 an folgende eher abgeschwächt als verstärkt worden sein. Aber ist denn der in Frage stehende Satz wirklich danach angethan, dieser Absicht zu entsprechen? Sofern Paulus das Verhalten des Petrus unter den Gesichtspunkt der ὑπόκρισις stellt (V. 13), kann das in jenem liegende Unrecht nur darin gefunden werden, daß Petrus aus Furcht vor den aus Jerusalem herübergekommenen Judenchristen im Widerspruch mit seiner eigenen, besseren Erkenntnis oder Ueberzeugung handelt, diese somit in seinem Thun verleugnet. Nun aber ist in den fraglichen Worten gar nicht von diesem Widerspruche, sondern nur von einem solchen die Rede, welcher zwischen einem doppelten Thun oder Verhalten des Petrus stattfindet. Jener erstere wäre darin höchstens angedeutet, könnte höchstens daraus geschlossen werden; wozu aber ein solcher Umweg, welcher den

---

[1]) Wieseler, S. 172 f. Hofmann, Die Heilige Schrift Neuen Testaments II, 1. S. 21 f. (2. Aufl.).

Ausdruck sittlichen Unwillens um seine ganze Energie bringt? Uebrigens muß ich meinerseits in Abrede nehmen, daß in den Worten εἰ σὺ . . . ἐθνικῶς ζῇς überall auch nur ein Hinweis darauf enthalten sei, daß das damit bezeichnete Verhalten der eigentlichen Denkweise das Petrus entspreche. Gewiß ist ja freilich, daß Paulus nur von dieser Voraussetzung aus denselben der ὑπόκρισις beschuldigen konnte; aber ausgedrückt hätte er das Moment, auf welchem das ganze Gewicht seines Vorwurfs ruhen würde, eben gar nicht. Bleiben wir also dabei stehen, daß die besprochenen Worte nur einen Widerspruch in dem thatsächlichen Verhalten des Petrus hervorheben, so läßt der darin liegende Vorwurf, so viel ich erkennen kann, nur eine doppelte, genauer eine dreifache Deutung als möglich zu. Außer Zweifel steht, daß die Form der an den Petrus gerichteten Frage das Unzuläßige des in dem Nachsatze angegebenen Thuns hervorheben soll; dieses selber aber kann wieder entweder rein logisch, d. h. als Inconsequenz, oder aber zugleich sittlich gefaßt werden und dann besagen, entweder, daß Petrus zu der den Heidenchristen gemachten Zumuthung kein Recht habe, oder daß er sich einer Unbilligkeit jenen gegenüber schuldig mache. Man wird mir indes hoffentlich zugestehen, daß in einem Falle, in welchem es sich um Heuchelei oder bewußte Verleugnung der eigenen Ueberzeugung handelt [1]), jeder dieser Vorwürfe den Kern der Sache wenig treffen würde, und daß daher, sollte wirklich dem Petrus nur das von ihm begangene sittliche Unrecht vorgehalten werden, dieser Absicht durch den Inhalt von V. 14 nur sehr unvollkommen entsprochen wäre.

Indessen, welches ist denn, näher besehen, der Widerspruch, um welchen es sich in den in Rede stehenden Worten handelt? Diese Frage mag der Einfachheit der letzteren wie der Einstimmigkeit der Erklärer gegenüber als eine sehr überflüßige erscheinen, sie führt mich indes gerade auf denjenigen Punkt, der für mich und meine Auffassung des nächstfolgenden Abschnittes ebenso entscheidend ist,

---

[1]) Ob dies thatsächlich der Fall war oder nicht, ist hier gleichgültig — genug, daß Paulus es so angesehen hat.

wie er von faſt allen mir bekannt gewordenen Erklärungen unterſchätzt, wo nicht geradezu ignorirt zu werden ſcheint.

Daß nämlich das dem Petrus V. 14 zugeſchriebene ἐθνικῶς ζῆν nur von einem Sichhinwegſetzen über die Schranken jüdiſcher Sitte und Lebensgewohnheit, wie Petrus ein ſolches in ſeinem ungezwungenen Verkehr mit den antiocheniſchen Heidenchriſten bewieſen hatte, und im beſtimmten Hinblicke auf dieſen letzteren zu verſtehen ſei, iſt eine Vorausſetzung, von welcher faſt alle Erklärer, unbeſchadet aller ſonſtigen Differenzen, als von einer zweifelloſen und ſelbſtverſtändlichen ausgehen. Wie aber, muß man doch fragen, kann ein ἐθν. ζῆν in dieſem Sinne von Petrus behauptet werden, demſelben Petrus, welchem gerade ſein Zurücktreten hinter jene Schranken jüdiſcher Sitte zum Vorwurf gemacht wird? Dieſes gewiß ebenſo auf der Hand liegende wie begründete Bedenken hat ſich den neueren Interpreten wenigſtens ſo weit aufgedrängt, daß man den Gebrauch des Präſens (ζῇς) für einer Rechtfertigung bedürftig hält, da ja allerdings unleugbar iſt, daß in dem Zeitpunkte des von Paulus geſprochenen Wortes jenes ἐθν. ζῆν auf Seiten des Petrus nicht mehr ſtattfand. Ueber die hieraus ſich ergebende Schwierigkeit ſoll nun die Auskunft hinweghelfen, daß das Präſens dazu diene, jenes ἐθνικῶς ζῆν als das bei Petrus Conſtante, Grundſätzliche, ſeiner theoretiſchen Ueberzeugung allein Entſprechende hinzuſtellen [1]); eben darin, meint man weiter, liege das Recht und die Schärfe des Vorwurfes, daß das judaiſtiſche Verfahren des Petrus als ein Widerſpruch gegen ſeine eigene ſonſt gründſätzlich befolgte und ſeine eigentliche Sinnesart ausdrückende Lebensweiſe bezeichnet werde [2]). Aber auch die ſprachliche Zuläßigkeit dieſer Erklärung zugegeben — wie kann man es nur irgend wahrſcheinlich finden, daß bei Petrus ein ſolches Sichhinwegſetzen über die jüdiſche Sitte und Lebensgewohnheit wirklich das Gewöhnliche, grundſätzlich Befolgte geweſen ſei! Mag man ſeine principielle Einheit mit Paulus in der Auffaſſung des Evangeliums noch ſo ſtark betonen — es bleibt eine pſychologiſche Unwahr-

---

1) Meyer, Commentar, 5. Aufl. S. 98. Wieſeler, S. 166.
2) Wieſeler, S. 167. Hofmann, Heilige Schrift, Bd. I, S. 112 f.

ſcheinlichkeit ſtärſter Art, daß ein Mann, auf welchen die Anweſenheit ſtrenger geſinnter Judenchriſten einen Einfluß wie den von Paulus bezeichneten ausüben konnte, in ſeinem ſonſtigen Leben den unterſcheidenden Charakter jüdiſcher Volkstümlichkeit, ſei es auch nur in Hinſicht auf Speiſe und Trank, ſtändig verleugnet haben ſollte. Vielmehr liegt doch wol auf der Hand, daß das getadelte Benehmen des Petrus nur unter der Vorausſetzung ſich erklärt, jenes Sichhinwegſetzen über die jüdiſche Sitte ſei eine Ausnahme geweſen [1]), mochte dieſelbe auch immer mit dem beſtimmten Bewußtſein ihrer Berechtigung gemacht ſein. Indes genau beſehen iſt es mit der beſtrittenen Behauptung ſo ſchlimm auch nicht gemeint, da wenigſtens Wieſeler die in Frage ſtehenden Worte nachträglich wiedergibt: „Wenn du, ſo oft die Umſtände darnach ſind, dich nicht ſcheueſt“ ꝛc. [2]) Das iſt denn freilich etwas anderes; ebenſo klar aber liegt am Tage, daß dieſe die oben berührte Unwahrſcheinlichkeit beſeitigende Beſchränkung nichts als eine völlig eigenmächtige Zugabe aus den eigenen Mitteln des Auslegers iſt — ganz abgeſehen von der Frage, ob eine Handlungsweiſe, welche nur, „ſo oft die Umſtände darnach ſind“, eintritt, überall noch als eine „conſtante, ſtets wiederkehrende“ bezeichnet werden könne. Aehnliches gilt dagegen, wenn Hofmann das ἐθν. ζῆν des Petrus auf den Aufenthalt desſelben in Antiochien beſchränken zu dürfen glaubt [3]). Auch dieſe, angeblich durch die Umgebung des fraglichen Wortes dargebotene Näherbeſtimmung läuft im Grunde nur auf einen durch anderweitige Rückſichten gebotenen, nichtsdeſtoweniger aber willkürlichen Nothbehelf hinaus. Soll einmal das Präſens das betreffende Verhalten des Petrus, mit Abſehen von dem in der unmittelbaren Gegenwart Stattfindenden, nur überhaupt als etwas „ihm Eignendes“ charakteriſiren, ſo kann dieſes ſelber nur in eben der Allgemeinheit, wie die Worte lauten, verſtanden, alſo nicht ſpeciell auf einem beſtimmten vorübergehenden Zeitraum von möglicherweiſe ſehr kurzer Dauer bezogen werden, außerhalb deſſen,

---

1) Vgl. Holſten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 560.
2) S. 166.
3) Bd. I, S. 113.

das Gegentheil des darin Ausgesagten stattgefunden haben soll. Was würde denn auch — die Beschränkung auf den antiochenischen Aufenthalt einmal zugestanden — Paulus dem Petrus anderes damit vorgehalten haben als die freilich offenkundige Thatsache, daß sein jetziges Benehmen in Widerspruch mit seinem vorhin innegehaltenen stehe? Nur dies, und nicht etwa der Widerspruch gegen einen sonst anerkannten Grundsatz oder gegen seine eigentliche Denkweise, wäre dann in seinem Worte ausgesprochen, — den letzteren würde man, wenn überhaupt, nur bei ganz allgemeiner Fassung des Satzes aus ihm herauslesen können. Weit eher wäre mit Holsten zu sagen, εἰ c. Indic. Praes. sei Bezeichnung des allgemein Logischen, und das Präsens diene dazu, die einzelne That des Petrus in die Form des Allgemeinen zu erheben [1]). Lassen wir indes einmal die eben berührte Frage ganz auf sich beruhen — was ist mit dieser oder einer anderen Zurechtlegung des Präsens für die Angemessenheit des fraglichen Wortes, wie es gemeinhin verstanden wird, zu der vorausgesetzten Situation selber gewonnen? In jedem Falle hebt die Frage des Paulus einen Widerspruch hervor zwischen dem, was Petrus für seine Person beobachtet, und dem, was er von den Heidenchristen fordert. Nach der gangbaren Erklärung gewinnt dies den näheren Sinn: während du, der Jude, in deinem äußeren Verhalten dich den Anforderungen jüdischer Sitte und Volkstümlichkeit entziehst, also in diesem Betracht dich den Heiden gleichstellst, willst du die Heiden unter eben jene Anforderungen zwingen? Und dieser Vorwurf sollte den Petrus treffen? es sollte wirklich dieser Widerspruch sein, um welchen es sich in der vorliegenden Situation handelt und allein handeln kann? Gesetzt auch, das dem Petrus schuldgegebene ἀναγκάζειν bezeichne eine direct und positiv auf seine heidenchristliche Umgebung ausgeübte Pression [2]), so könnte doch von einem Widerspruche zwischen der angegebenen Forderung und dem eigenen Verhalten des Petrus auch nicht von ferne die Rede sein; beides hätte sich

---

1) Zum Evangelium, S. 278, vgl. S. 338 f.

2) Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., S. 146; Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte, Bd. II, S. 562 f. (1. Aufl.).

vielmehr durchaus entsprochen, sofern ja deutlich genug Petrus jene Pression erst seit seinem eigenen Zurücktreten zu der zeitweilig aufgegebenen jüdischen Lebensweise ausgeübt, hingegen, so lange er für seine Person sich über die letztere hinwegsetzte, auch die Heidenchristen mit jüdischen Forderungen unbehelligt gelassen hat. Indes würde es schwer begreiflich bleiben, weshalb Paulus von einer solchen directen Beeinflussung bei der Angabe des geschichtlichen Herganges selber, auf welchen sein Wort Bezug nimmt, völlig schweige, und wir haben daher schwerlich ein Recht, jenes ἀναγκάζειν durch etwas anderes geschehen zu lassen als durch die im Vorigen allein erwähnte Aufhebung der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen [1]). Lag doch in ihr allerdings die thatsächliche Erklärung, daß, wer mit ihnen, den jüdischen Christen, volle Gemeinschaft haben wolle, sich zuvor jüdischer Sitte und jüdischem Gesetze anbequemen müsse. Nur um so schneidender aber tritt so die Incongruenz zwischen der Form des von Paulus (nach der gewöhnlichen Auffassung) erhobenen Vorwurfes und dem wirklichen Sachverhalte hervor. Nach diesem hatte Petrus direct gar keine Forderung an die Heidenchristen gestellt, sondern nur mittelbar durch sein eigenes Verhalten einen moralischen Druck auf dieselben ausgeübt; gerade für seine eigene Person und unmittelbar nur für sie hatte er also jene Schranken jüdischer Sitte als gültig anerkannt, und erst als eine daraus sich ergebende, aber gar nicht einmal nothwendig von ihm selber beabsichtigte Folgerung konnte diesem seinem Verhalten ein auf die Heidenchristen bezügliches Ansinnen entnommen werden — und doch wird ihm schuldgegeben, er nöthige den Heiden jüdisches Wesen auf, während er sich selber darüber hinwegsetze? In der That, dieser Vorwurf würde gerade so viel Sinn gehabt haben, wie wenn ein Jude den Christ gewordenen Paulus nicht lange nach seiner Bekehrung gefragt hätte, mit welchem Recht er andere zum Glauben an Jesum einladen und selber diesen Glauben verfolgen könne. In einen Widerspruch hatte sich Petrus allerdings verwickelt; von demjenigen aber, den ihm hier Paulus schuldgegeben hätte, konnte er sich mit gutem

1) Vgl. Meyer, S. 99; Hofmann I, 111.

Gewiſſen völlig freiſprechen. Ein Widerſpruch beſtand zwiſchen ſeiner vorigen und ſeiner jetzigen Handlungsweiſe, oder auch zwiſchen dieſer letzteren und ſeiner früher bekundeten beſſeren Erkenntnis; zwiſchen dem hingegen, was er für ſeine eigene Perſon beobachtete, und dem, was er, ſei es nun direct oder indirect, den Heidenchriſten aufnöthigte, war ein ſolcher, die gangbare Beziehung des ἐθνικῶς ζῆν vorausgeſetzt, überall nicht vorhanden. Und doch iſt es evident gerade das letztere und nur dieſes, was das ſtrafende Wort des Paulus ihm vorrückt. Nur dadurch alſo, daß die herkömmliche Auffaſſung an die Stelle des wirklich von Paulus ausgedrückten Gegenſatzes unvermerkt einen weſentlich anderen, nämlich jenen erſteren, ſetzt, entgeht ſie der Lage, den Apoſtel einen dem wirklichen Sachverhalt gegenüber völlig widerſinnigen Vorwurf erheben zu laſſen. Und hieran wird natürlich weder dadurch etwas geändert, daß man die Worte εἰ σὺ κτλ. mit Abſehen von dem augenblicklich Stattfindenden nur das der Ueberzeugung des Petrus eigentlich Entſprechende und im Zuſammenhange damit ſonſt — ſei es überhaupt, ſei es in Antiochien — Beobachtete bezeichnen läßt, noch dadurch, daß man ſich das Präſens als Erhebung des einzelnen Falles in die logiſche Allgemeinheit erklärt. Denn da der Widerſpruch ſelber, um den es ſich handelt, auch bei dieſen Faſſungen der nämliche bleibt, ſo bleibt auch vollkommen beſtehen, daß die thatſächlich vorliegende Situation die Berechtigung ausſchließe, denſelben dem Verhalten des Petrus gegenüber geltend zu machen. Allerdings nämlich ſetzt die Anwendbarkeit des Satzes: „der Jude, welcher ſelbſt heidniſch lebt, hat kein [logiſches und ſittliches] Recht, von den Heiden jüdiſches Weſen zu verlangen“, auf den Petrus an ſich nicht nothwendig voraus, daß jenes „heidniſch leben“ auf Seiten desſelben ein in dem gegebenen Zeitmomente noch fortdauerndes ſei; vielmehr konnte ſich Petrus durch jenen Satz auch im Hinblick auf ein äußerlich bereits der Vergangenheit angehöriges Verhalten getroffen fühlen. Aber auch eben nur ſo lange, als er zu dieſem ſeinem früheren Verhalten ſich noch bekannte, ſich wenigſtens von demſelben noch nicht losgeſagt, es noch nicht zurückgenommen hatte — wogegen im anderen Fall unzweifelhaft dem ganzen Vorwurfe die eigentliche Spitze ab-

gebrochen wäre. Nun aber hat Petrus durch seine spätere Scheidung von den Heidenchristen mindestens stillschweigend und thatsächlich seine vorige Nichtachtung jüdisch-gesetzlicher Sitte zurückgenommen und verurtheilt; die sittliche Berechtigung dieses Schrittes also hätte Paulus angreifen müssen, der emphatische Hinweis darauf hingegen, daß das, was nur eine thatsächliche Folge desselben war, mit dem durch eben jenen Schritt Aufgehobenen sich nicht zusammenreime, wäre doch bis zur Trivialität bedeutungslos gewesen. Wenn daher Usteri durch das „im Affecte" für das Imperfectum gesetzte Präsens den Widerspruch im Benehmen des Petrus noch mehr hervorgehoben werden läßt [1]), so ist darauf zu entgegnen, daß vielmehr der vermeinte Widerspruch dadurch überall erst geschaffen worden wäre. Ich bekenne, es geradehin nicht zu verstehen, wie die Interpreten — und unter ihnen solche von unbezweifeltem Scharfsinne — fast ausnahmslos über einen so offen zu Tage liegenden Mangel der einfachsten Logik, wie er sich nach der herkömmlichen Auffassung ergeben würde, hinweggehen können, ohne auch nur das Gefühl einer hier vorhandenen Schwierigkeit zu verrathen [2]). Für mich liegt in dem Ausgeführten ein zwingender Grund, nach einer anderen Erklärung des bisher in Frage gekommenen Ausdruckes zu suchen [3]).

---

1) Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 64 f.

2) Aeußert doch Sabatier (L'apôtre Paul, p. 112) sogar ganz unbefangen: „On ne pouvait mieux faire sentir la contradiction de la double conduite de Pierre!"

3) In dem Vorstehenden ist die von Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 61 (vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, 90) vorgetragene Auffassung, auf welche ich erst nachträglich aufmerksam geworden bin, unberücksichtigt geblieben. Nach derselben sollen unter dem ἐθν. ζῆν, falls es als etwas constantes gefaßt wird, nur die Abweichungen von der positiven jüdischen Gesetzlichkeit, die christlichen Modificationen des Gesetzes gemeint sein, denen selbst das strengere Judenchristentum sich nicht ganz entziehen konnte. Dieses „christlich modificirte" Gesetz hätten eben Petrus und die strengere Partei des Jacobus den Heidenchristen aufdringen wollen. Hiernach kann bei dem ἐθν. ζῆν offenbar nicht an die von Petrus später aufgegebene Tischgemeinschaft, sondern nur an anderweitige Verleugnungen der strengen jüdischen Sitte gedacht sein, und in so fern würde allerdings

Eine solche von den bisherigen abweichende Erklärung bietet uns nun Rückert dar, welcher allein, so weit mir bekannt, an der herkömmlichen Auffassung gegründeten Anstoß genommen hat. Indem derselbe die Ausdrücke ἐθν. ζ. und ἰουδ. ζ. in idealer Bedeutung nimmt, gewinnt er den Sinn: du zeigst dich durch dein gegenwärtiges (unsittliches) Verhalten warlich nicht als rechter

---

das im Texte gegen die gewöhnliche Erklärung Bemerkte auf diese Auffassung keine unmittelbare Anwendung erleiden. Aber worin sollen denn diese Abweichungen von der positiven jüdischen Gesetzlichkeit bestanden haben? und was berechtigt uns überall zu der Annahme, daß sich nicht allein Petrus, sondern auch die strenge judenchristliche Partei solche Abweichungen, solche christlichen Modificationeu des Gesetzes erlaubt habe? Hilgenfeld beruft sich zwar in letzterer Beziehung auf Gal. 6, 12 f., welche Stelle den besten Commentar für die unserige darbiete; allein hier sind unter οἱ περιτεμνόμενοι (denn so und nicht οἱ περιτετμημένοι ist ohne Zweifel zu lesen) nicht die in den galatischen Gemeinden aufgetretenen Agitatoren oder deren Partei, sondern die Juden überhaupt zu verstehen (vgl. darüber Holsten, Zum Evangelium, S. 351 f.; Hofmann, Heilige Schrift II, 1. S. 209 f.), und dem entsprechend kann auch die Behauptung, daß dieselben das Gesetz nicht beobachteten, keinenfalls auf solche christliche Modificationen des Gesetzes oder überhaupt nur auf bestimmte äußere Abweichungen von der positiven jüdischen Gesetzlichkeit, sondern nur auf den ganz allgemeinen Gedanken bezogen werden, daß vermöge der von Paulus geltend gemachten allgemeinen Sündigkeit eine wirkliche Gesetzeserfüllung (ἔργα νόμου) auch bei den Juden nicht stattfinde. Uebrigens konnte ein zwingendes Bedürfnis zu solchen christlichen Modificationen den am Gesetze festhaltenden Judenchristen doch kaum anders als im Verkehr mit den Heidenchristen entstehen und dann nur die Absicht haben, diesen Verkehr zu ermöglichen oder zu erleichtern, wie auch die Bezeichnung ἐθν. ζῆν an sich schon diese Beziehung auf die Gläubigen aus der Heidenwelt nahe legt; darnach aber fällt auch die zuerst von Petrus innegehaltene Tischgemeinschaft unter jenen Begriff, und was konnte den Paulus zu der Voraussetzung berechtigen, daß in dem späteren Aufgeben dieser nicht eine stillschweigende Zurücknahme auch jener anderen Accommodationen an die Heidenchristen beschlossen sei? Diese ganze Auffassung schwebt so ziemlich in der Luft; auch hat Hilgenfeld selber, so viel ich sehe, dieselbe späterhin aufgegeben und sich der gewöhnlichen Beziehung des ἐθνικ. ζῆν auf das vorangegangene συνεσθίειν μετὰ τ. ἐθνῶν angeschlossen, vgl. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1865, 261; 1866, 309.

Jude, sondern als Heide [1]). Es wird sich weiter unten herausstellen, in wie fern ich in dieser, von ihrem Urheber in bescheidenster Weise vorgetragenen Erklärung ein richtiges Gefühl und ein bedeutsames Wahrheitsmoment glaube anerkennen zu müssen; in ihrer näheren Gestalt kann auch ich sie freilich nicht für befriedigend halten. Gegen sie spricht schon der Ausdruck ἐθνικῶς ζῆν, der doch nur dann recht passend sein würde, wenn es sich um eine dauernde Handlungsweise, nicht aber, wie es hier der Fall ist, um einen vereinzelten Vorgang handelte. Vor allem aber erfordert der in den Worten des Paulus hervorgehobene Widerspruch, daß das dem Petrus zugeschriebene ἐθν. ζῆν und die ihm schuldgegebene Nöthigung des Heidenchristen zum Judaisiren etwas realiter von einander verschiedenes sei, während nach Rückerts Erklärung beides, zwar nicht begrifflich, aber doch thatsächlich in einen Act zusammenfallen würde [2]). Dazu kommt, daß allerdings der Ausdruck ἐθν. ζῆν ohne jede hinzugefügte Näherbestimmung selbst in dem vorliegenden Zusammenhange nur schwer die ihm hier gegebene specielle Beziehung errathen läßt. Und dennoch ist nicht abzusehen, welche Erklärung noch aus dem Vorangegangenen für den in Frage stehenden Satz gewonnen werden könne, von welchem anderseits niemand behaupten wird, daß er rein aus sich selbst hinlänglich verständlich sei. Schon hienach also scheint das kurze in V. 14 enthaltene Wort doch kaum geeignet, alles in sich zu schließen, was Paulus damals dem Petrus zu sagen hatte. Vielmehr, ist dasselbe weder an sich klar, noch, wie wir uns überzeugten, aus der in den voranstehenden Versen gezeichneten Situation verständlich zu machen, so ist die Frage, ob es etwa aus dem Folgenden das bisher vermißte Licht erhalte, eine nicht bloß berechtigte, sondern in zwingender Weise gebotene.

---

[1]) Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 92 f.

[2]) Dies nämlich auf alle Fälle, wenn man das ἀναγκάζειν als ein in dem Sichzurückziehen des Petrus selber indirect Geschehendes auffaßt. Aber auch, wenn Petrus direct und ausdrücklich die fragliche Anforderung an die Heidenchristen gestellt hätte, würde dies nur als eine Fortsetzung der mit jenem ersteren Thun eingeschlagenen Richtung erscheinen und somit auch unter den Gesichtspunkt des ἐθν. ζῆν (nach Rückerts Fassung) fallen.

Indem ich diese Frage zu beantworten unternehme, sehe ich mich von vorn herein in der Lage, einer Auffassung von V. 15 u. 16 entgegentreten zu müssen, welche allerdings, wenn sie begründet wäre, jeden Versuch, aus denselben eine Erläuterung des 14. Verses zu gewinnen, als einen hoffnungslosen würde erscheinen lassen. Mehrfach nämlich hat man in ihnen eine, allerdings sehr zusammengedrängte, Dialektik erblicken wollen, durch welche Paulus die Halbheit des judenchristlichen, an der Nothwendigkeit der Gesetzeswerke und des Glaubens an Christum gleichmäßig festhaltenden Standpunktes zu der reinen Consequenz des christlichen Principes der Rechtfertigung durch den Glauben allein hinüberleite [1]). Worauf sich diese Auffassung stützt, ist offenbar der Umstand, daß allerdings Paulus in den Worten *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰ. Χ.* eine Formel anwendet, welche Gesetzeswerke und Glauben als Grund der Rechtfertigung zu vereinigen scheint, dann aber sofort (in den Worten *ἵνα δικαιωθῶμεν κτλ.*) die letztere auf den Glauben allein mit Ausschluß der Gesetzeswerke bezieht. Daß indes der Wechsel der gebrauchten Präposition (*διὰ πίστ.* und *ἐκ πίστ.*) an sich schon mit Nothwendigkeit auf eine sachliche Verschiedenheit der Vorstellung führe, wird zunächst angesichts Röm. 3, 30 schwerlich jemand zu behaupten wagen. Anderseits ist freilich zuzugestehen, daß die wörtliche Uebersetzung des Satzes *οὐ δικ. ἄνθρ. κτλ.* direct den Gedanken einer Rechtfertigung ergiebt, welche durch Glauben aus den Gesetzeswerken kommt, somit diese beiden Pole vereinigt zu ihrer Voraussetzung hat. Allein hier darf wieder auf eine bekannte und im Neuen Testamente mehrfach nachweisbare Incorrectheit des Sprachgebrauchs verwiesen werden, vermöge deren eine mit *εἰ μή* eingeführte Ausnahme auf das Vorangegangene mit Absehen von einer darin enthaltenen wesentlichen

---

1) Holsten, Zum Evangelium, S. 278 f.; Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 289; Lipsius, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, 72. 75. Auch Lüdemann (Paulin. Anthropol., S. 190) geht offenbar von der nämlichen Auffassung aus.

Näherbestimmung bezogen wird [1]). Wie also beispielsweise Paulus mit dem Satze: οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς (1 Kor. 8, 4) den Vater Jesu Christi nicht als den einzigen anderen Gott bezeichnen, vielmehr sagen will, es gebe überall keinen anderen Gott, sondern nur einen; so kann auch der Satz: οὐ δικ. ἄνθρ. κτλ. recht wohl dahin verstanden werden, daß ein Mensch [überhaupt] nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch Glauben an Jesus Christus die Gerechtigkeit erlange. Auf eine sprachliche Nöthigung darf sich hienach jene Auffassung nicht berufen, und die Frage kann mithin nur die sein, ob dieselbe durch die Umgebung, in welcher der streitige Satz sich findet, gefordert oder doch begünstigt werde. Hievon aber ist, so viel ich sehe, das gerade Gegentheil der Fall. Denn wenn doch der an ἐπιστεύσαμεν angeschlossene Finalsatz unbefangenerweise nicht anders als von dem verstanden werden kann, was jene Judenchristen selber mit ihrem Gläubigwerden subjectiv erstrebten, so würde sich nach der bestrittenen Auffassung der offenbare Widerspruch ergeben, daß denselben gleichzeitig ein Festhalten an den Gesetzeswerken als Bedingung der Rechtfertigung und ein bewußtes Aufgeben dieser Bedingung zugeschrieben, ja das letztere gradezu aus einem durch ersteres charakterisirten Bewußtsein hergeleitet würde. Daß nämlich die Judenchristen zu dem Zwecke gläubig geworden seien, um durch diesen ihren Glauben, mit Ausschluß der Gesetzeswerke, die Gerechtigkeit zu erlangen, wird von Paulus einfach als eine Thatsache hingestellt — ein Verfahren, das sich offenbar wenig genug dazu eignet, das Gegebensein einer logischen Consequenz als solches zur Geltung zu bringen, wie denn überall der in V. 15 u. 16 enthaltene Gedanke seiner ganzen Form nach nichts weniger als einen dialektischen Charakter erkennen läßt [2]). Uebrigens müßte

---

[1]) Vgl. Matth. 12, 4. Luk. 4, 26 f. Röm. 14, 14. 1 Kor. 8, 4. Apok. 9, 4 21, 27.

[2]) Lüdemann a. a. O. übersetzt: „wir, ... wissend gleichwol, daß u. s. w., haben also doch auch wol unsererseits an Jesum Christum geglaubt, damit u. s. w." Hier sieht jeder, daß der formelle Charakter einer Argumentation lediglich in dem „also doch wol" liegt, wozu leider der Text selber nur eben gar nichts entsprechendes darbietet.

ich meinerseits — wie schon vorhin angedeutet — die dem Paulus hier zugeschriebene Logik selber in Anspruch nehmen. Wenn nämlich Holsten schreibt: „Ist einmal zum Gesetz der Glaube nothwendig zur Gerechtigkeit, so ist das Gerechtmachende eben der Glaube [allein] und nicht die Gesetzeswerke [1])", — so erlaube ich mir an der Stringenz dieses Schlusses aus dem Grunde zu zweifeln, weil ja doch offenbar der Vordersatz thatsächlich den Gesetzeswerken ganz dieselbe Nothwendigkeit zuschreiben will wie dem Glauben. Wer kann es denn dem Juden wehren, wenn derselbe, von dem nämlichen „sowol — als auch" ausgehend, nur die Wortfolge ein wenig ändert (wodurch ja die Verbindung, um die es sich handelt, nicht im mindesten berührt wird) und dann aus dem Satze, daß zum Glauben das Gesetz nothwendig sei, die gerade entgegengesetzte Consequenz zieht, daß also das eigentlich Gerechtmachende das Gesetzeswerk und nicht der Glaube sei? Als „nothwendige Consequenz" eines Satzes kann überall doch kaum etwas hingestellt werden, wodurch ein wesentliches Moment desselben direct aufgehoben wird, wie das hier der Fall wäre. Logischerweise läßt sich also nur aus der zugestandenen Nothwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung überhaupt (nicht: aus seiner Nothwendigkeit neben den Gesetzeswerken) der Schluß ziehen, daß auch der Glaube allein das eigentlich die Rechtfertigung Bewirkende sein müsse — denn hier bleibt ja freilich die Prämisse ihrem ganzen Inhalte nach durch die Folgerung völlig unangetastet —, und es hat darum — eine sachliche Verschiedenheit von *διὰ πίστ.* und *ἐκ πίστ.* vorausgesetzt — von dieser Seite nichts gegen sich, das *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστ. καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* als die reine Consequenz des Satzes *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ.* geltend zu machen. Es ist bezeichnend, daß in der That Pfleiderer, wo er die von ihm angenommene Argumentation des Paulus näher auseinanderlegt, dies mit den Worten thut: „Sind wir gläubig geworden in der Ueberzeugung, erst hiemit Rechtfertigung zu erlangen, so" ꝛc. [2]) Bei dieser Wiedergabe

---

1) S. 279 Anm.

2) a. a. O., S. 289.

ist indes die von Paulus dem δικαιοῦσθαι gegebene Näherbestimmung einfach fallen gelassen. Denn derselbe schreibt eben nicht οὐ δικ. ἄνθρ. ἐὰν μὴ διὰ π. Ἰ. Χρ., sondern οὐ δικ. ἄνθρ. ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ π. Ἰ. Χρ, nicht also von der Rechtfertigung überhaupt, sondern von der Rechtfertigung aus Gesetzeswerken würde er sagen, daß sie nach dem eigenen Geständnisse der Judenchristen nur διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. stattfinde. Damit aber wäre keineswegs nur das Nebeneinander von Gesetzeswerken und Glauben „noch nicht direct ausgeschlossen", sondern im Gegentheil bestimmt an der Voraussetzung festgehalten, daß die Rechtfertigung wesentlich ein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου sei, und nur das allerdings behauptet, daß dieses so bestimmte δικαιοῦσθαι erst vermittelst des Glaubens an Christum zur Wirklichkeit gelange. Ich kann es deshalb auch nicht für dem Wortlaute entsprechend halten, wenn Pfleiderer das auch von den Judenchristen zugestandene Axiom, um das es sich handeln soll, dahin formulirt, „daß der zureichende Grund der Rechtfertigung nicht schon in Gesetzeswerken liege, sondern erst im Glauben an Christum" (mindestens müßte es statt der letzteren Worte doch heißen: sondern erst in Gesetzeswerken und Glauben zusammen); denn die von Paulus gewählte Ausdrucksweise würde vielmehr deutlich genug hervortreten lassen, daß die Rechtfertigung in den Gesetzeswerken ihre unmittelbare, nächste, in dem Glauben hingegen ihre allerdings nothwendige, aber doch nur entferntere Voraussetzung habe. — Je weniger ich nach diesem allen die dem Paulus zugeschriebene Dialektik mit Holsten „meisterhaft" zu finden vermag, um so weniger sehe ich mich im Stande, von den zunächst angeführten und mir an sich schon ziemlich gewichtig erscheinenden Bedenken zurückzutreten. Ich muß daher meinerseits bestimmt daran festhalten, daß V. 15 u. 16 nicht eine dialektische Argumentation in dem angegebenen Sinne enthalten, sondern unmittelbar nur eine einfache Thatsache aussprechen, von welcher es sich dann allerdings wieder fragt, ob sie ihrerseits als Argument von Paulus verwerthet werde.

Welches ist nun diese Thatsache? „Wir sind", schreibt der Apostel, „von Natur (durch natürliche Herkunft) Juden und nicht

aus den Heiden Sünder; in dem Bewußtsein jedoch, daß ein Mensch nicht gerecht werde durch Gesetzeswerke, sondern nur durch Glauben an Jesum Christum, sind auch wir an Christum Jesum gläubig geworden, um gerecht zu werden aus Glauben und nicht aus Gesetzeswerken, weil aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerecht werden wird." [1]) Hier ist nun allerdings auf den ersten Blick kaum ersichtlich, in wie fern dieser Gedanke uns eine Antwort auf die Frage nach den Sinne des ἐθν. ζῆν V. 14, von welcher wir ausgingen, zu geben vermöge. Daß indessen zwischen V. 14 u. 15 in der That ein engerer Zusammenhang stattfinde, dafür ist zunächst schon der Umstand, daß in beiden Versen der Gegensatz des Jüdischen und Heidnischen erscheint, ein günstiges Vorurtheil zu erwecken geeignet; und ebenso darf nicht außeracht gelassen werden, daß die nämliche Gegenüberstellung von Jude und Heide bestimmt genug sowol in dem καὶ ἡμεῖς V. 16 wie in dem καὶ αὐτοί V. 17 wieder hervortritt. Weiter aber muß ich ein entschiedenes Gewicht darauf legen, daß Paulus nicht schreibt: ἡμεῖς Ἰουδαῖοι κτλ., sondern: ἡμεῖς φύσει Ἰουδ. κτλ. — ein Umstand, über den man meines Erachtens durchgängig viel zu leicht hinweggeht. Wollte nämlich Paulus nur überhaupt den Gedanken ausdrücken, daß die jüdischen Christen trotz dieser ihrer Zugehörigkeit zum auserwählten Volke in dem Glauben an Christus und nicht in Gesetzeswerken ihr Heil gesucht hätten, so genügte es

---

1) Die hier befolgte Construction scheint mir die einzig naturgemäße und was dagegen von Wieseler (S. 175) und Meyer (S. 93) eingewandt worden ist, ziemlich unerheblich zu sein. Beide kommen nämlich darauf hinaus, daß nach derselben εἰδότες, weil dem Glauben vorausgehend, als ein verstandesmäßiges, discursives Wissen genommen werden müsse, auf welchem Wege der Glaube thatsächlich weder bei Paulus, noch bei den anderen zustande gekommen sei. Allein, wenn als Zweck des Gläubigwerdens von Paulus hingestellt wird: ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, so setzt dies ja doch offenbar in jedem Falle eine Erkenntnis von der Unzulänglichkeit des Gesetzes sowie davon, daß die Gerechtigkeit nur im Glauben an Christum zu erlangen sei, als Motiv dieses letzteren voraus. Soweit daher der in Frage stehende Einwand gegründet ist, würde er die Ausdrucksweise des Apostels auch bei jeder anderen Construction treffen.

auch vollkommen, dieſelben nur überhaupt als Juden zu bezeichnen, alſo zu ſchreiben: ἡμεῖς Ἰουδ. κτλ.; umgekehrt iſt in dem hinzugefügten φύσει eine Näherbeſtimmung und damit zugleich Beſchränkung des Urtheils enthalten, welche ſich nur aus einer dem Schreiber vorſchwebenden gegenſätzlichen Beziehung erklärt, wie denn auch in den ſonſtigen neuteſtamentlichen Stellen, in welchen die Formeln φύσει, κατὰ φύσιν, ἐκ φύσεως als Näherbeſtimmungen auftreten (Röm. 2, 14. 2, 27. 11, 21. Gal. 4, 8. Eph. 2, 3), eine ſolche durch den Zuſammenhang dargebotene gegenſätzliche Beziehung klar vor Augen liegt [1]). Der Satz, daß etwas φύσει ſtatthabe, bringt von ſelber den Nebengedanken mit ſich, entweder, daß es nicht in anderer Hinſicht, oder, daß es in anderer Hinſicht nicht ſtattfinde. Da nun der Sinn, daß die mit ἡμεῖς Bezeichneten nicht durch etwas anderes als durch natürliche Herkunft Juden ſeien, offenbar weder durch den Zuſammenhang überhaupt motivirt erſcheint, noch vor allem zu dem folgenden, unzweifelhaft einen Gegenſatz bringenden Satze εἰδότες δέ κτλ. in irgend welchem logiſchen Verhältniſſe ſtehen würde: ſo bleibt nur der zweite Fall, mithin der Gedanke übrig, daß die Gemeinten in einer anderen Hinſicht nicht Juden ſeien, — ein Urtheil, das die Worte

---

1) So ſchreibt Paulus Röm. 2, 14: ὅταν τ. ἔθνη . . . . φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν mit Rückſicht auf die Worte τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, nach welchen bei den Heiden ſolches Thun des im Geſetze Gebotenen nicht auf Grund einer poſitiven göttlichen Offenbarung, wie ſie Israel beſaß, ſtattfinden kann; ſo nennt er Röm. 2, 27 die das Geſetz erfüllenden Heiden ἐκ φύσεως ἀκροβυστία mit Rückſicht darauf, daß ſie vermöge ihrer Geſetzeserfüllung vor Gott als περιτομή, mithin nicht als ἀκροβ. gelten, und Röm. 11, 21 die Juden κατὰ φύσιν κλάδοι im Gegenſatze zu den in das Gottesreich aufgenommenen Heiden, welche in dem angewandten Bilde als eingepfropfte Zweige erſcheinen; ſo werden endlich Gal. 4, 8 die Götter der Heiden als φύσει μὴ ὄντες θεοί bezeichnet im Hinblick auf die Thatſache, daß ſie in der heidniſchen Vorſtellung allerdings als Götter exiſtiren. Auch bei der ſchwierigen Stelle Eph. 2, 3 — wenngleich hier nicht ebenſo unzweideutig erkennbar iſt, welcher Gegenſatz gemeint ſei — dürfte, daß die Worte ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς überall eine gegenſätzliche Beziehung in ſich ſchließen, kaum geleugnet werden.

ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι natürlich direct weder ausſprechen noch ausſprechen ſollen, wohl aber als dem Apoſtel vorſchwebend erkennen laſſen. Nimmt man ferner hinzu, daß das φύσει zweifellos nicht nur zu Ἰουδαῖοι, ſondern ebenſo auch zu den Worten καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί gehört, ſo ſcheint hiernach (um das Mindeſte zu ſagen) Paulus den zunächſt geleugneten heidniſchen Charakter in einer anderen als der durch φύσει bezeichneten Hinſicht für die Judenchriſten trotz ihres Judentums wieder in Anſpruch nehmen zu wollen. Dem entſpricht nun auch der Inhalt von V. 16 in ſo fern, als in demſelben ein Thun jener Judenchriſten hervorgehoben wird, hinſichtlich deſſen, wie das καὶ ἡμεῖς ausdrücklich bemerklich macht, kein Unterſchied zwiſchen ihnen und den gläubigen Heiden ſtattfindet.

Wenn alſo hiernach Paulus V. 15 u. 16 zunächſt an den Judenchriſten, zu welchen auch Petrus gehört, ihr thatſächlich vorhandenes Judentum und den damit gegebenen Gegenſatz zum heidniſchen Charakter betont, um ſie dann ſofort in beſtimmter Hinſicht den Heiden ganz gleichzuſtellen: ſo liegt darin jedenfalls thatſächlich eine unverkennbare Analogie zu der Behauptung, daß Petrus, obwohl ein Jude, dennoch nicht jüdiſch, ſondern heidniſch lebe, vor. Auf der anderen Seite erſcheint es nun freilich kaum denkbar, daß Paulus das Gläubigwerden an Chriſtum, welches Juden und Heiden gemeinſam iſt, oder auch nur das in jenem liegende Aufgeben der Geſetzesgerechtigkeit ſchlechtweg als ein „heidniſch leben“ bezeichnet haben ſollte; und dieſes Bedenken wird in entſcheidender Weiſe noch durch den Umſtand verſtärkt, daß Paulus V. 15 nicht bloß geſchrieben hat καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν, ſondern καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, wobei das letzte Wort um ſo weniger als ein müſſiger Zuſatz betrachtet werden kann, als V. 17 eine ganz offenbare Bezugnahme auf dasſelbe vorliegt. Unter der Vorausſetzung nämlich, daß Paulus den V. 15 in Bezug auf die Judenchriſten zunächſt, nach Seiten ihrer natürlichen Herkunft, geleugneten Charakter in anderer Hinſicht wieder für dieſelben in Anſpruch nehmen wolle, würde ſich hiernach dem Ergebniſſe nicht wohl ausweichen laſſen, daß dieſelben durch ihren Verzicht auf die Geſetzesgerechtigkeit und die darin beſchloſſene Losſagung vom Geſetze ſelber

zu Sündern gleich den Heiden geworden seien, — ein Gedanke, den Paulus selbstverständlich in keiner Weise beabsichtigt haben kann. Indessen ist eben jener Umstand, meine ich, geeignet, uns auf die richtige Spur zu leiten. Ich muß hierfür vorausschicken, daß ich es für unzuläßig halte, ἁμαρτωλοί mit ἐξ ἐθνῶν zur Einheit eines Begriffs zu verbinden („Sünder aus den Heiden" = der Heidenwelt entstammte Sünder). Geschieht dies, so kann, da ἐξ ἐθνῶν dann eine Näherbestimmung des allgemeinen ἁμαρτωλοί bringt, nur an einen mit der heidnischen Herkunft gegebenen, also heidnischen Charakter der als vorhanden vorausgesetzten Sündhaftigkeit gedacht werden [1]); hierzu würde aber wieder das vorangestellte und, wie schon bemerkt, unstreitig mit auf die Worte καὶ οὐκ ἐξ ἐθν. ἁμ. zu beziehende φύσει sich wenig schicken. Denn nach dem vorhin Gesagten führt dasselbe, soll es anders nicht völlig müßig dastehen, auf den Gedanken, daß das Verneinte in einer anderen Hinsicht allerdings stattfinde oder wenigstens stattfinden könne, während doch heidnische Art oder heidnischer Grad der Sündhaftigkeit von dem Juden als solchem überall und schlechthin geleugnet sein mußte. Es bleibt mithin nur übrig, ἁμαρτωλοί als Apposition zu ἐξ ἐθνῶν zu fassen, wobei es sich allerdings fragt, in wie fern überall Paulus den Juden als nichtsündig bezeichnen könne. Zur Beantwortung dieser Frage anzunehmen, daß er sich vorübergehend auf den von ihm selber nicht getheilten particular-jüdischen Standpunkt gestellt habe [2]), erscheint weder räthlich, da es an jedem Anzeichen für ein solches Hinübertreten auf einen fremden Standpunkt fehlt, noch nothwendig, da das hinzugefügte φύσει bereits eine Beschränkung der in völliger Allgemeinheit genommen allerdings unverständlichen Behauptung in sich schließt. Vielmehr werden wir uns zu erinnern haben, daß Israel seiner Idee nach allerdings das heilige Gottesvolk war, dessen Wesen alles Sündige und Unreine von sich ausschloß; diesem heiligen Gottesvolke aber gehörte der

---

1) So Hofmann, Heilige Schrift II, 1. S. 24.

2) So z. B. Wieseler, S. 175f.; Holsten, S. 278; Pfleiderer, S. 289.

einzelne Israelit zunächst nach den rein natürlichen Bedingungen seines Daseins (φύσει) an, welche ihn eben zum Juden machten, er trat also, rein hierauf gesehen, allerdings in einen Gegensatz zur heidnischen Welt als einer unreinen und sündigen. Eben deshalb aber, weil dieser Charakter ein zunächst rein ideeller ist, erscheint auch die Möglichkeit einer entgegengesetzten empirischen Bestimmtheit des nämlichen Subjectes nicht ausgeschlossen. Sollte man dies zu subtil und abstract finden, um es dem Apostel zuzutrauen, so erlaube ich mir dagegen auf folgendes hinzuweisen. Wenn Paulus Röm. 2, 25 ff. den das Gesetz erfüllenden Heiden eben deswegen als einen Beschnittenen, also als Juden, und umgekehrt den das Gesetz übertretenden Juden eben deshalb als Heiden angesehen wissen will, ja weiter es geradezu ausspricht, daß nichts äußerliches, sondern nur eine innerliche Bestimmtheit zum Juden mache: so ist hier als das eigentliche Wesen des Judentums (im Unterschiede vom Heidentum) offenbar eine ideale, nach dem Gesetze bemessene Theokratie gedacht, so sehr, daß alles dem Gedanken dieser letzteren Widerstreitende eben deswegen auch von dem Bereiche des ersteren ausgeschlossen erscheint. Auf der anderen Seite hingegen hält Paulus wieder in ganz bestimmtem Sinne an der Einheit dieses Gottesreiches mit dem empirischen (oder geschichtlichen) Israel fest; letzteres gilt auch ihm als das „Volk Gottes" (Röm. 11, 1 f.), dem als solchem die υἱοθεσία zu eigen ist (Röm. 9, 4), — ja das in Rede stehende Verhältnis kann kaum schärfer zum Ausdrucke gebracht werden, als durch das Röm. 11, 17 ff. angewandte Bild, nach welchem die Juden als die natürlichen, die gläubig gewordenen Heiden dagegen nur als eingepfropfte Zweige des Oelbaumes erscheinen. Einerseits nämlich kann unter dem Oelbaum nur das Gottesreich (oder Gottesvolk) im idealen (geistigen) Sinne verstanden werden — da ja die Meinung des Paulus doch unmöglich ist, daß die Heiden durch ihren Glauben an Christum in die geschichtlich gegebene und äußerlich umgrenzte Volksgemeinde Israels eingetreten seien —; anderseits aber wird eine natürliche Zugehörigkeit der Juden zu demselben im Unterschiede von den Heiden behauptet (κατὰ φύσιν κλάδοι V. 21) und in diesem Sinne ihnen das Prädikat

der „Heiligkeit“ beigelegt (V. 16). Wenn also hiernach das jüdische Volk ebensowol mit dem Gottesreiche identificirt als bestimmt von demselben unterschieden wird, so läßt sich darin eben deutlich die Unterscheidung zwischen dem, was Israel ideell (oder objectiv), und dem, was es seiner empirischen Wirklichkeit nach (oder subjectiv) ist, als von Paulus vollzogen erkennen, wie denn auch der Satz, nicht alle, welche aus Israel stammten, seien Israel (Röm. 9, 6), nur durch ein Zurückgehen auf diese Unterscheidung verständlich wird. Beachtet man also, daß nach Röm. 11, 17 ff. der Jude als solcher φύσει nicht bloß der empirischen Volksgemeinschaft, sondern eben damit auch der im idealen Sinne gedachten Theokratie angehört, und verbindet hiermit den Röm. 2, 25 ff. ausgesprochenen Gedanken, wonach jede Uebertretung des göttlichen Gesetzes als solche des „jüdischen“ Charakters in den Augen Gottes verlustig und umgekehrt die Erfüllung des Gesetzes als solche desselben im göttlichen Urtheil theilhaftig macht: so wird man auch den Gedanken, daß der Jude φύσει nicht ἁμαρτωλός sei, weder als unbegreiflich, noch als unpaulinisch bezeichnen können. Und hierin wird uns selbst das Bedenken nicht irre machen, daß doch Paulus unzweifelhaft in allen Menschen einen Naturgrund der Sünde annehme, somit auch von den Juden sagen müsse, er sei φύσει ἁμαρτωλός. Es kommt eben auf den Standpunkt an, auf welchen man sich stellt, und je nach der Verschiedenheit dieses Standpunktes wird naturgemäß auch der Gesichtskreis ein verschiedener sein. So kann man ja z. B. von einem Prinzen, je nach der in's Auge gefaßten näheren Beziehung, ebensowol sagen, er sei φύσει höher gestellt als andere Kinder (nämlich, sofern er durch natürliche Herkunft Glied eines Fürstenhauses ist), wie, er habe φύσει nichts vor ihnen voraus (nämlich, sofern er als neugeborner Mensch ein hülfloses Kind wie alle anderen ist). Man lasse nur nicht außeracht, daß der Satz: „wir sind durch natürliche Herkunft nicht Sünder“ durch den vorangehenden: „wir sind durch natürliche Herkunft Juden“, zu welchem er das Correlat bildet, in seiner Geltung unmittelbar bestimmt ist. Der Jude ist eben in so fern φύσει nicht Sünder, als er φύσει Jude oder m. a. W. Glied des Gottesvolkes ist und

ideell an der Heiligkeit participirt, die den unterscheidenden Charakter desselben ausmacht; damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß in anderer Hinsicht, nämlich sofern er Mensch und als solcher „Fleisch“ ist, auch der Jude als φύσει ἁμαρτωλός anerkannt werde und diese wirkliche Beschaffenheit jenen ideellen Vorzug zu einem thatsächlich unwirksamen mache. — Nehmen wir nach dieser Auseinandersetzung, welche zur Sicherstellung des vorhin Bemerkten nicht umgangen werden konnte, den eigentlichen Faden unserer Untersuchung wieder auf, so haben wir nunmehr von dem Ergebnisse auszugehen, daß Paulus V. 15 thatsächlich die Begriffe „heidnisch“ und „sündig“ einander gleichsetze, in einem Sinne, welchen das Voranstehende näher zu erläutern gedient hat. So wenig nun dies als ein bloßes πάρεργον betrachtet werden darf, so nahe ist dadurch die Vermuthung gelegt, daß wesentlich von hier aus das Folgende sein Licht erhalten werde. Allerdings bietet uns ja V. 16 keinen Gedanken, welcher sich als directer Gegensatz zu den Worten ἡμεῖς φύσει οὐχ ἁμαρτωλοὶ bezeichnen ließe; dagegen beachte man, wie geflissentlich Paulus hervorhebt, daß sie, die Judenchristen, ihre Gerechtigkeit nicht in Gesetzeswerken (sondern im Glauben an Christum) gesucht haben, sowie den Umstand, daß diese letztere Thatsache mit unverkennbarem Nachdrucke noch durch den Satz begründet wird: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. Es ist dies der nämliche Satz, in welchen Paulus Röm. 3, 20 seine Ausführung, daß alle, die Juden ebensowol wie die Heiden, Sünder seien, auslaufen läßt, und überhaupt gehört ja nur die elementarste Kenntnis des Paulinischen Gedankenkreises dazu, um zu wissen, daß innerhalb desselben diese letztere Thatsache mit jener ersten der Sache nach vollkommen zusammenfällt. Haben daher die Judenchristen gerade ebenso wie die Heiden ihre Gerechtigkeit im Glauben an Christum und nicht in Gesetzeswerken gesucht, so haben sie damit auch das thatsächliche Bekenntnis abgelegt, daß sie gerade ebenso wie die Heiden gesündigt haben (Röm. 3, 23) und unter der Macht der Sünder stehen (Röm. 3, 9). Und eben in diesem Gedanken muß ich nach allem vorhin Ausgeführten den eigentlichen Nerv des V. 15 u. 16 von Paulus geltend Gemachten sehen. Direct ausgespro-

chen — um dies noch einmal einzuräumen — ist derselbe freilich nicht; aber ein entscheidendes Gegenargument wird hierin auch niemand erblicken können, der sich erinnert, daß auch sonst wol Paulus einen für den Zusammenhang wesentlichen, aber hinreichend vorbereiteten Satz verschweigt und es seinen Lesern überläßt, ihn selber den ausgesprochenen Vordersätzen, aus welchen derselbe sich mit logischer Nothwendigkeit ergibt, zu entnehmen (vgl. Gal. 3, 20 u. 21). Denn den Einwand, daß in dem hier vorliegenden Zusammenhange der von mir angenommene abschließende Gedanke nicht hinreichend vorbereitet sei, brauche ich wol kaum zu fürchten; steht doch der letzte ausgesprochene Satz (*διότι ἐξ ἔργων νόμου κτλ.*) schon unmittelbar auf der Schwelle desselben, und hat Paulus ohnehin — wenn anders das früher Bemerkte nicht ohne Grund war — schon von vorn herein Sorge getragen, die Erwartung des Lesers auf den von ihm beabsichtigten Gedanken zu richten. Will man indes auch hieran sich nicht genügen lassen, so bietet endlich der nächstangeschlossene 17. Vers eine directe Bestätigung dafür dar, daß die eben vertretene Auffassung in der That die Meinung des Apostels richtig getroffen habe. Denn hier spricht Paulus das bis dahin Verschwiegene wirklich aus: *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί*; indem er aber diesen Gedanken in die Form eines Bedingungssatzes kleidet, gibt er zu erkennen, daß derselbe nicht hier erst als etwas neues eintrete, sondern ein in dem vorigen bereits enthaltenes Ergebnis sei, welches hier nur heraus gehoben werde, um anderes daran anzuknüpfen [1]). Indes

---

[1]) Ganz unmittelbar würde der im Vorigen von mir angenommene Gedankengang vorliegen, wenn man mit Hofmann in der ersten Auflage seines Commentars (S. 34) in den Worten *εὑρ. καὶ αὐτοὶ ἁμ.* den Nachsatz zu dem Bedingungssatze sähe, zu diesem letzteren aber aus ersterem *εὑρέθημεν* ergänzte (also übersetzte: „wenn aber als solche, welche u. s. w., so wurden auch wir als Sünder erfunden") — und dieser Fassung bin ich selber in einem ersten Entwurf dieser Abhandlung gefolgt. Indessen ist dieselbe nicht nur sprachlich fernliegend — wie denn Hofmann selber in der 2. Aufl. mit einer geringen Modification zu der gewöhnlichen Construction zurückgekehrt ist —, sondern auch das Folgende scheint sich

werde ich die hier vorausgesetzte Auffassung des herbeigezogenen Satzes, da dieselbe keine unbestrittene ist, erst selber zu rechtfertigen haben und zu diesem Zwecke den folgenden Abschnitt V. 17—21 überhaupt in das Auge fassen müssen, indem ich mir vorbehalte, auf V. 15 f. und ihr Verhältnis zu V. 14 am Schlusse noch einmal zurückzukommen.

Für das Verständnis des 17. Verses ist es, so lange man daran festhält, daß in ihm Vordersatz und Nachsatz in dem Verhältnis von Prämisse und Folgerung zu einander stehen, von durchgreifender Bedeutung, ob derselbe als Frage gelesen wird oder nicht. In dem ersteren Falle würde Paulus leugnen, daß aus der im Vordersatze hingestellten Thatsache sich wirklich die im Nachsatze enthaltene Folgerung ziehen lasse; im anderen würde er umgekehrt die Nothwendigkeit dieser letzteren behaupten, um von ihr als einer dem christlichen Bewußtsein widerstreitenden die Nichtwirklichkeit jener zu erweisen. Ohne Zweifel läßt nun die Analogie des sonstigen paulinischen Sprachgebrauchs, nach welchem überall der Formel *μὴ γένοιτο* eine Frage vorangeht (Röm. 3, 6. 31. 6, 2. 15. 7, 7. 13. 9, 14. 11, 1. 11. 1 Kor. 6, 15. Gal. 3, 21), zunächst nur an die erstere Fassung denken. Diese aber vorausgesetzt, ist es von vorn herein unmöglich, den Bedingungssatz darauf zu beziehen, daß nach dem gerügten Verhalten des Petrus das Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit und des Gesetzes als eine Versündigung erscheine [2]). Denn mit welchem Rechte könnte dann Paulus die daraus gezogene Folgerung mit einem *μὴ γένοιτο* zurückweisen? ist es ja doch unter der angenommenen Voraussetzung, daß wirklich das Streben nach der Glaubensgerechtigkeit in Christo wegen der damit verbundenen Lossagung vom Gesetze eine Versündigung in sich schließe, offenbar ein völlig richtiger und unvermeidlicher Satz, daß der, welcher diese Glaubensgerechtigkeit darbiete, Christus, eben damit die Sünde fördere. Von dem gleichen

---

mir im anderen Falle besser anzuschließen; im übrigen halte ich die oben vorgetragene Auffassung auch ohnedem für hinreichend gesichert.

1) So de Wette, von dessen Commentar mir freilich nur die erste Auflage zur Hand ist.

Bedenken wird auch die Erklärung Meyers getroffen, sofern derselbe den Fall gesetzt sein läßt, daß der Glaube an Christum für sich allein die Rechtfertigung nicht vermittele, also der gläubig gewordene Jude, weil er Jude zu sein aufgehört und doch in Christo die Gerechtigkeit nicht gefunden habe, in dem nämlichen Sinne wie die Heiden (V. 15) als Sünder dastehe [1]). Auch so würde sich, das Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit als wirklich in Christo und dem Glauben an ihn begründet vorausgesetzt, gegen die aus der angegebenen Prämisse gezogene Folgerung als solche kaum etwas gegründetes einwenden lassen; auf der anderen Seite aber ist es durchaus unzuläßig, die Verneinung des Apostels (wie Meyer offenbar thut) auf die Worte ἆρα Χρ. ἁμαρτίας διάκονος rein für sich, statt in ihrer Verbindung mit dem vorangehenden Bedingungssatze zu beziehen. Denn μὴ γένοιτο ist Antwort auf die gestellte Frage; gefragt aber hatte Paulus nicht schlechthin, ob Christus ein Diener der Sünde, sondern, ob er unter der angegebenen Bedingung ein solcher sei. Nicht minder muß ich aus den nämlichen Gründen, die von Pfleiderer [2]) gegebene Erklärung als unhaltbar bezeichnen, wiewol derselbe, nach seiner Uebersetzung zu schließen, den 17. Vers nicht als Frage liest, die Worte εἰ . . . εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί aber nicht von einer unwirklichen Voraussetzung, sondern von einem wirklichen Factum verstanden wissen will. Dieses wirkliche Factum soll nämlich sein, „daß die paulinischen Judenchristen Antiochiens erfunden worden waren als solche, die sich den Heiden gleich gestellt und somit — für ein gesetzesgläubiges Bewußtsein — selber auch als Sünder, wie die Heiden es sind, erwiesen haben." Nun liegt aber auf der Hand und tritt auch in den angeführten Worten selber deutlich genug hervor, daß, wenn Paulus schreibt εἰ . . . . εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί, darin keineswegs nur ein objectiver Ausdruck für die wirklich vorliegende Thatsache, sondern zugleich ein ganz bestimmtes Urtheil über dieselbe enthalten ist; die Frage, um die es sich handelt, kann mithin auch gar nicht die sein, ob aus dem ge-

---

[1]) S. 106.

[2]) Der Paulinismus, S. 290 f.

ſetzloſen Leben der pauliniſchen Heidenchriſten an und für ſich, ſondern, ob aus demſelben unter Vorausſetzung jener Beurtheilung oder von dem angenommenen „geſetzesgläubigen“ Standpunkte aus ſich die Conſequenz ergebe, daß Chriſtus ein Diener der Sünde ſei. Und dieſe letztere Frage müßte — die wirkliche Begründung eines geſetzloſen Lebens in dem Glauben an Chriſtum wieder vorausgeſetzt — ebenſo gewiß bejaht werden, wie man ein Recht hat, die erſtere zu verneinen. Anderſeits aber kann das μὴ γένοιτο des Paulus wieder nicht auf die Worte Χρ. ἁμ. διάκονος für ſich bezogen werden, ſo lange man mit Pfleiderer in dem 17. Verſe einen von Paulus berückſichtigten Einwand der Gegner erblickt, der dann von ihm zurückgewieſen werde. Denn, daß Chriſtus ein Diener der Sünde ſei, wäre ja doch eben nicht eingewandt worden, ſondern nur, daß er durch das beanſtandete Verhalten der pauliniſchen Chriſten dazu gemacht werde; zieht alſo die geſetzliche Partei unter den jüdiſchen Chriſten aus jenem eine das chriſtliche Bewußtſein verletzende Folgerung, um eben hiedurch die Verwerflichkeit desſelben darzuthun, ſo läßt ſich dem darin liegenden Einwande auch nur durch Leugnung der behaupteten logiſchen Conſequenz als einer ſolchen, keinesfalls aber dadurch begegnen, daß die Wirklichkeit des im Schlußſatze Behaupteten an und für ſich in Abrede geſtellt wird Auf den Inhalt des Vorderſatzes aber die Verneinung zu beziehen, iſt natürlich vollends unmöglich. So viel ich ſehe, verwickelt ſich die von Pfleiderer gegebene Erklärung in den Widerſpruch, daß einerſeits die fragliche Folgerung aus dem unmittelbar vorliegenden objectiven Thatbeſtande gezogen, anderſeits aber doch letzterer vom jüdiſchen Standpunkte aus angeſehen ſein, daß mithin Paulus einerſeits von einem „wirklichen Factum“ reden, anderſeits aber dasſelbe in einen Ausdruck gekleidet haben ſoll, in welchem er ſelber es nimmermehr als wirklich anerkennen konnte. Zuläßig iſt die Auffaſſung, welche in dem Bedingungsſatze ein vom geſetzlichen Standpunkte aus gefälltes Urtheil findet, überall nur in dem zweiten oben als möglich hingeſtellten Falle, daß man nämlich in V. 17 nicht ſowol einen gegneriſchen Einwand als vielmehr eine von Paulus ſelber gezogene und als nothwendig behauptete Folgerung erblickt, durch welche derſelbe die Unwirklichkeit des in der Prämiſſe

Angenommenen darthun wolle. Denn da hienach μὴ γένοιτο weder Antwort auf eine vorangegangene Frage sein, noch einen vorgestellten Einwurf zurückweisen würde — ein solcher, soweit er thatsächlich in dem Bedingungssatze läge, wäre ja eben durch die daraus gezogene Consequenz selber zurückgewiesen —, so ist es nun allerdings möglich, dasselbe auf die Worte Χρ. ἁμ. διάκ. für sich allein zu beziehen. Allein auch gegen diese Auffassung des V. 17 spricht ein ganz bestimmtes Bedenken. Zwar möchte ich nicht mit Holsten behaupten, daß dieselbe schon durch die sprachliche Form des Satzes, sowie durch das folgende μὴ γένοιτο unmöglich gemacht werde. Denn was das letztere betrifft, so läßt sich einmal aus dem sonst nachweisbaren Sprachgebrauche schon an sich niemals ein völlig sicherer Beweis, sondern nur ein mehr oder weniger starker Wahrscheinlichkeitsgrund entnehmen; und sodann ist 1 Kor. 6, 15 wenigstens dafür ein Beleg, daß die fragliche Formel keineswegs nur dann steht, „wenn aus einer für Paulus wirklichen und wahren Bedingung wider einen Satz des Paulus [wie] aus dem Bewußtsein eines anderen eine logisch mögliche, in Wirklichkeit unwahre Consequenz gezogen wird.“ [1]) Gegen die erstere Behauptung aber, daß Paulus, um den in Frage stehenden Gedanken auszudrücken, nothwendig hätte schreiben müssen: εἰ δὲ δικαιούμενοι ἐκ πίστεως εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, Χριστὸς ἂν ἦν ἁμαρτίας διάκονος [2]), genügt es, auf die der unserigen formell ganz ähnliche Stelle 1 Kor. 15, 14: εἰ ὁ Χρ. οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν zu verweisen [3]). Für mich ist

---

[1]) S. 280, vgl. S. 311 f.

[2]) a. a. O., vgl. S. 338.

[3]) In eine weitere sprachliche Erörterung mich einzulassen, habe ich kein Interesse, da ich die von Holsten beanstandete Auffassung selber nicht vertrete. Uebrigens läßt sich der nämliche Sinn auch bei frageweiser Fassung des Satzes durch die Annahme einer Breviloquenz erzielen, in welchem Falle dann ἆρα (statt ἄρα) zu lesen und zu übersetzen ist: „wenn wir aber u. s. w., so frage ich: ist wol Christus ein Sündendiener?“ So Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 62 f. Naheliegend ist diese Auffassung allerdings nicht; ihre sprachliche Möglichkeit wird sich indessen im Hinblicke auf Röm. 11, 8, auf welche Stelle Hilgenfeld ver-

vielmehr ein anderes Bedenken entſcheidend, von welchem übrigens auch die vorhin abgewieſenen Erklärungen mit getroffen werden. Als nothwendig nämlich läßt ſich die Conſequenz Χρ. ἁμ. διάκονος nur in dem Falle behaupten, daß das ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χρ. an ſich ſelbſt eine Verſündigung iſt oder doch zum Sünder macht. Nun aber heißt εὑρίσκεσθαι nicht „zu etwas werden“ oder „etwas ſein“, ſondern, wie Hofmann mit Recht betont [1]), „als etwas zur Wahrnehmung kommen“, in welchem Sinne es dann vielfach unſerem „ſich herausſtellen“ entſpricht [2]). Anderſeits können die Worte εἰ ζητ. δικ. ἐν Χρ. εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί nicht heißen: wenn wir als ſolche erfunden wurden, welche (oder: wenn es ſich herausſtellte, daß wir) durch das Streben

---

weiſt (vgl. auch Winer, Grammatik, 6. Aufl., S. 546) nicht in Abrede ſtellen laſſen, und außerdem würde ſie vor derjenigen, welche in dem Nachſatze eine direct ausgeſprochene Folgerung erblickt, den Vorzug haben, daß bei ihr die Analogie mit der ſonſtigen pauliniſchen Schreibweiſe, welche vor μὴ γένοιτο eine Frage erwarten läßt, innegehalten wäre. Trotzdem habe ich dieſelbe im Texte übergehen zu dürfen geglaubt, da das ſogleich Bemerkte auch gegen ſie entſcheidet und ohnehin Hilgenfeld ſelbſt ſpäter von ihr zurückgekommen iſt, vgl. Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theol. 1860, S. 166 f.

1) Heilige Schrift II, 1. S. 34; vgl. Winer, Grammatik, 6. Auflage, S. 542 f.

2) Sehr klar tritt die im Texte angegebene Bedeutung von εὑρίσκεσθαι in den beiden Stellen, auf welche de Wette in ſeinem Sinne verweiſt, Matth. 1, 18 und Röm. 7, 10 hervor. Vorab bei der erſteren, in welcher es von der Maria heißt: πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα; hier iſt der Ausdruck mit Rückſicht auf die ſogleich erwähnte Abſicht des Joſeph, ſeine Verlobte zu verlaſſen, gewählt, eine Abſicht, welche durch die Schwangerſchaft der letzteren nur, ſofern dieſelbe ihm und anderen offenbar geworden war, motivirt werden konnte. Aber auch Röm. 7, 10 (εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον) würde man den Sinn verfehlen, wenn man darin nur die Thatſache ausgeſprochen finden wollte, daß das Geſetz dem Menſchen zum Tode gereichte; vielmehr iſt gemeint, daß dieſe Wirkung des Geſetzes dem Subjecte ſelber, an welchem ſie ſich vollzog, zur inneren Wahrnehmung oder zum Bewußtſein kam. Ebenſo heißt 1 Kor. 15, 15: εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες ſo viel wie: „wir ſtehen als falſche Zeugen da“ oder: „es iſt dann offenbar, daß wir falſche Zeugen ſind“.

u. ſ. w. Sünder ſind oder wurden, ſondern nur: wenn wir dadurch, daß wir in Chriſto gerecht zu werden ſtrebten, als Sünder erfunden wurden (oder: wenn es ſich durch unſer Streben, in Chriſto gerecht zu werden, herausſtellte, daß wir Sünder ſind oder waren); das *ζητεῖν δικ. ἐν Χρ.* iſt alſo nicht als etwas benannt, welches eine Verſündigung oder ein Sündigwerden mit ſich bringt, ſondern als etwas, wodurch man als Sünder erfunden d. h. zur Wahrnehmung gebracht oder offenbar wird. Dies aber kann doch nicht wol einen anderen Sinn haben als den, daß in dem Streben, durch den Glauben an Chriſtum und nicht durch Geſetzeswerke gerecht zu werden, das thatſächliche Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit liege; wie denn überhaupt nur dieſe gleich im Anfange von uns behauptete Auffaſſung der in Frage ſtehenden Worte, weit entfernt, „geſucht“ zu ſein [1]), die Wahl des Ausdruckes (*εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί*) als eine wirklich motivirte erſcheinen läßt.

Die eben erörterte Frage nach dem Sinne des Bedingungsſatzes in V. 17 kann indes nicht als wirklich erledigt gelten, ſo lange nicht auch zugleich die logiſche Möglichkeit der aus demſelben gezogenen Folgerung feſtgeſtellt iſt. Für uns ergibt ſich demnach die weitere Frage: wie oder in welchem Sinne kann überall daraus, daß das Streben nach der Gerechtigkeit in Chriſto ein thatſächliches Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit iſt, geſchloſſen werden, daß Chriſtus ein Sündendiener ſei? [2])

---

1) Wie Pfleiderer (S. 190) urtheilt.

2) Dem hierin liegenden Bedenken hat Lipſius, welcher übrigens (wie im weſentlichen auch Holſten und Hofmann) in der Auffaſſung des Bedingungsſatzes mit uns übereinkommt, durch die Bemerkung Ausdruck verliehen: da das „als Sünder erfunden worden ſein“ ſich gar nicht auf das Leben nach der Bekehrung beziehe, ſondern nur ein Urteil über das frühere Leben der Gläubigen enthalte, ſo ſei die Folgerung in dieſer Faſſung eine unmögliche (Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theol. 1861, 74). Um nun dieſe Schwierigkeit zu beſeitigen, erinnert Lipſius zunächſt, daß man der ganzen Beweisführung des Paulus den Nerv durchſchneiden würde, wollte man nicht annehmen, daß er ſich hier gegen den ausdrücklich (durch das Verhalten des Petrus, welcher durch dasſelbe jeden Juden, der nicht ſo handle wie er, für einen *παράβατης* erklärt habe) ihm gemachten Vorwurf der *παράβασις* zu verantworten gedenke. Seine Handlungsweiſe, die in formeller Beziehung auf das

Hier ſcheinen ſich nun zunächſt zwei Wege darzubieten. Entweder man kann ſagen: indem der Sünder eben als ſolcher ſeine

---

Geſetz als παράβασις erſcheine, erſcheine materiell als ἁμαρτία, als ein Leben in ſündiger Unreinheit gleich dem Leben der Heiden, und dieſen Vorwurf ſollen die Worte Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος abzulehnen dienen. Hienach, wird weiter bemerkt, könne der Sinn vollſtändig nur der ſein: „Wenn wir geborene Juden durch unſer Suchen nach dem Heil in Chriſtus unſere eigene Sündhaftigkeit (mithin zugleich auch die Ohnmacht des Geſetzes, uns gerecht zu machen) bekannt haben, folgt daraus etwa, daß Chriſtus dadurch, daß er auch uns Juden einlud, die Gerechtigkeit bei ihm und nicht im Geſetze zu ſuchen, uns zu einem Leben in heidniſcher Unreinigkeit verleitet hat?“ (a. a. O. S. 74 f. vgl. Literar. Centralblatt 1870, Nr. 8, S. 186.) Ich muß nun meinerſeits bekennen, daß ich nicht recht verſtehe, in wie fern durch die angeführte Faſſung jene Schwierigkeit beſeitigt ſein ſoll. Denn auch den in den Worten Χρ. ἁμ. διάκ. gefundenen Sinn als vollkommen richtig zugeſtanden, bliebe ja die von Lipſius eigentlich beanſtandete Thatſache beſtehen und unerklärt, daß nämlich aus einem von den Gläubigen über ihr früheres Leben gefällten Urtheil etwas über ihren Zuſtand nach der Bekehrung gefolgert würde. Erkennt ja doch Lipſius ſelbſt auch nach der von ihm gegebenen Näherbeſtimmung des Sinnes noch die Folgerung als eine „in ſich unmögliche“, als eine ſolche an, welche „vernünftigerweiſe“ gar nicht gezogen werde könne (S. 77); was iſt alſo ſchließlich zur Beſeitigung des von ihm zum Ausgange genommenen Bedenkens gewonnen? Oder iſt etwa das die eigentliche Meinung, daß nicht ſowol die Möglichkeit der vorliegenden Conſequenz zu begreifen ſei, als vielmehr, wie Paulus hier dazu komme, eine in ſich unmögliche Folgerung aufzuſtellen und zurückzuweiſen? Lipſius' weitere Auseinanderſetzung könnte in der That auf dieſe Vermuthung führen. Der nächſte Gedankenfortſchritt (d. h. aber doch wol zugleich: der im Grunde beabſichtigte Gedanke), wird bemerkt, wäre dieſer geweſen: Wenn wir, durch das Princip der Glaubensgerechtigkeit veranlaßt, die Geſetzesbeobachtung aufgeben, folgt daraus etwa, daß wir nun in ſündiger Unreinheit wie die Heiden leben? Statt deſſen wende Paulus den Gedanken gleich ſo, daß ſchon durch die Form der Sätze die Unſtatthaftigkeit der Folgerung erhelle (S. 75). Allein, da in dem von Paulus wirklich Geſchriebenen die Prämiſſe des Schluſſes eine von der in dem angeführten Satze enthaltenen nicht nur der Form, ſondern auch dem Inhalte nach vollſtändig verſchiedene iſt, ſo würde der Gedanke nicht nur eine beſtimmte Wendung erhalten haben, ſondern ein ſo völlig anderer geworden ſein, daß die Gegner den Schluß in dieſer Geſtalt überall nicht mehr als den ihrigen

Gerechtigkeit in Christus sucht und findet, dieser also ihm das Heil vermittelt trotz seiner anerkannten Beschaffenheit, so ist dadurch die Auffassung nahe gelegt, daß die Sünde selber, weil kein Hindernis des Heilsbesitzes, auch etwas für denselben gleichgültiges sei; dieser Gedanke aber muß nothwendig dem Gläubigen zu einer Befestigung in seinem sündigen Leben dienen. Oder man kann bestimmter mit Holsten darauf zurückgehen, daß dem Juden, der sich selber als Fleisch und somit als Sünder anerkenne, eben deshalb die in dem pauliniſchen Princip der Glaubensgerechtigkeit beschlossene Freiheit vom Gesetze als eine Entfesselung der natürlichen Sündhaftigkeit, weil als eine Aufhebung der gerade nun nothwendig gewordenen Gesetzesschranke erscheinen müsse [1]). In beiden Fällen freilich ist offenbar die Prämisse, aus welcher die Consequenz Χρ. ἁμ. δ. gezogen wird, mit der in unserer Stelle vorliegenden keineswegs identisch. Denn in dem einen wie in dem anderen wird eben nicht aus der bloßen Thatsache, daß, wer in Christo gerecht zu werden suche, eben damit sich selbst thatsächlich als Sünder bekenne, sondern in dem ersten daraus, daß Christus dem als Sünder Erfundenen trotz dieser seiner Beschaffenheit das Heil vermittele, in dem zweiten daraus, daß der als Sünder Erfundene in Christo vom Gesetze frei-

---

anerkennen, eben deshalb aber auch durch die Absurdität desselben ihre Behauptung gar nicht hätten für widerlegt halten können. Eine solche Widerlegung hätte vielmehr nur in dem Gedanken gelegen, daß durch die Identificirung der Gesetzesfreiheit der Gläubigen mit heidnischer Sündigkeit Christus selber zum Sündendiener gemacht werde, und diesen Gedanken will in der That Lipsius „durch eine neue, feinere dialektische Wendung verhüllt" in der Stelle finden. Ich fürchte indessen nach dem bereits Bemerkten, daß diese feinere dialektische Wendung hier nur zu einer Verwirrung geführt hätte, durch welche der Vortheil, daß nun Paulus das im Sinne der Gegner abgelehnte Prädicat ἁμαρτωλὸς in einem anderen Sinne auf jene selber ausdehnt (S. 76), allzu theuer erkauft wäre. Alles in allem genommen ist es also entweder mir überhaupt nicht gelungen, den eigentlichen Nerv in Lipsius' Ausführung zu erkennen, oder dieselbe kann uns nicht der Mühe einer selbständigen Untersuchung hinsichtlich des von ihm angeregten Punktes überheben.

[1]) Zum Evangelium, S. 279 f. 281.

gemacht werde, der Inhalt des Schlußsatzes gefolgert; die Anerkennung einer natürlichen Sündhaftigkeit ist mithin beidemal mehr eine nothwendige Voraussetzung für die zu ziehende Folgerung als das, woraus dieselbe gezogen wird. Hienach scheint es, als hätte Paulus, um den einen oder den anderen Gedanken auszudrücken, das Verhältnis der die Prämisse bildenden Sätze vielmehr umkehren, also schreiben müssen: *εἰ δὲ ἁμαρτωλοὶ εὑρεθέντες* (oder *ὄντες*) *ἐζητήσαμεν δικαιωθῆναι* (oder *ἐδικαιώθημεν*) *ἐν Χριστῷ, ἄρα κτλ.* Im übrigen hat es sich in den bisher angestellten Reflexionen um bloße Möglichkeiten gehandelt und erscheint die Frage, ob noch ein anderes Verständnis denkbar sei, nicht ausgeschlossen. Ueber den wirklichen Sinn aber, in welchem an unserer Stelle Christus als *διάκονος ἁμαρτίας* gedacht sein soll, kann auf alle Fälle nur der weitere Zusammenhang entscheiden. Wenigstens würde es sehr vorschnell sein, diese Entscheidung treffen zu wollen, ohne vorher gefragt zu haben, ob und wie weit in dem folgenden Anhaltspunkte gegeben seien. Und zwar wird hier naturgemäß der nächstangeschlossene, 18. Vers in Betracht kommen, welcher, durch *γάρ* mit dem vorigen verknüpft, nur entweder die Zurückweisung der in V. 17 enthaltenen Folgerung begründen oder eine Erläuterung des vorangegangenen Gedankens bringen kann, in dem einem wie dem anderen Falle aber für das nähere Verständnis des letzteren bedingend ist.

Man darf wol sagen, daß die Weise, in welcher man Sinn und Zusammenhang des 18. Verses (*εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω*) erklärt, zugleich über die gesammte Auffassung des Abschnittes V. 17—21 entscheidet, und schon hieraus läßt es sich begreifen, daß an diesem Punkte die Meinungen der Ausleger vielleicht am weitesten auseinandergehen. Bei dieser Sachlage wird es wohlgethan sein, auch hier durch eine kritische Auseinandersetzung mit den hauptsächlichsten neueren Auffassungen uns den Weg zu bahnen. Ausgehend von dem Satze, daß Aufbauen, also auch Wiederaufbauen, ein heilsames, Zerstören ein heilloses Thun sei, will Hofmann die Worte *ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ* von einem Wiedergutmachen früherer Uebelthat verstehen, im Zusammenhange damit aber das Ganze

als Frage gelesen wissen. Hienach gestaltet sich der Zusammenhang so, daß Paulus seine Zurückweisung der V. 17 gezogenen Consequenz durch einen Hinweis auf den thatsächlich vorliegenden Sachverhalt begründet, nach welchem der Christ, statt Christum seiner Sünde dienstbar zu machen, vielmehr im Wiedergutmachen des früher von ihm Gesündigten begriffen sei [1]). Umgekehrt versteht Wieseler das Wiederaufbauen des früher Zerstörten von einem Sichzurückwenden zu der Sünde, welcher der Christ mit seinem Gläubigwerden entsagt habe, und gewinnt so den Gedanken, daß eben, weil dies letztere der Fall sei, die Schuld etwa vorkommender Versündigung des Gläubigen nicht Christus, sondern er selber trage [2]). Ich sehe nun meinerseits davon ab, daß die zuletzt angeführte Auffassung ein Verständnis des in V. 17 vorliegenden Bedingungssatzes voraussetzt, welches ich nach dem früher Erörterten nicht als richtig anerkennen kann, und hebe dagegen einen Punkt hervor, welcher für die Beurtheilung der beiden eben genannten Erklärungen ganz in gleicher Weise entscheidend ist. Beide Interpreten kommen nämlich bei, wie gesagt, ganz abweichender Sinnbestimmung des 18. Verses doch in dem Allgemeinen überein, daß V. 17 ff. der möglichen Meinung entgegentrete, als könne die Lehre von der dem Glauben zu Theil werdenden Gerechtigkeit der Sünde Vorschub leisten, oder daß hier, um es in der herkömmlichen dogmatischen Terminologie auszudrücken, die nothwendige Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung betont werde. In V. 19 f. lassen dann beide den Gedanken, daß der Christ als solcher vielmehr mit der Sünde gebrochen habe und in ein neues sittliches Leben eingetreten sei, zum directen Ausdrucke gelangen. Grade hiergegen muß ich nun freilich meinerseits den bestimmtesten Einspruch erheben. Nicht, daß er der Sünde, sondern daß er dem *Gesetze* gestorben sei, sagt Paulus V. 19, und es kann dem gegenüber *die* Erinnerung wenigstens, daß nach paulinischer Anschauung Gesetzesherrschaft und Sündenherrschaft sich gegenseitig

---

[1]) S. 35 f.
[2]) S. 204 f.

bedingen [1]) — so richtig sie an sich ist —, gar nichts verfangen. Ist nämlich dieser Gedanke an sich schon ein der Erläuterung sehr bedürftiger, so muß er in dem hier angenommenen Zusammenhange offenbar als völlig unzuläßig erscheinen. Nach Wieseler enthält V. 17 den Gedanken: wenn auch wir, die wir streben in Christo gerecht zu werden, als Sünder betroffen wurden, d. h. sündigen, so ist doch nicht Christus deshalb ein Sündendiener. Aus der bloßen Thatsache aber, daß ein Christ sich versündigt, die Folgerung zu ziehen, daß Christus für die Seinen ein *διάκονος ἁμ.* sei, konnte doch kaum jemandem in den Sinn kommen; vielmehr muß der von dem Apostel zurückgewiesenen Consequenz auch in dem Falle, daß dieselbe an bestimmte Vorkommnisse anknüpft, ein allgemeiner Gedanke als letzte Voraussetzung zu Grunde liegen. Sie kann im Sinne der von Wieseler und Hofmann vertretenen Gesammtauffassung des Abschnittes nur aus dem Grundgedanken des paulinischen Evangeliums gezogen sein, daß der an Christum Gläubige mit Absehen von einer seinerseits geleisteten Gesetzeserfüllung allein auf Grund seines Glaubens gerecht gesprochen, damit aber der Bedingtheit seines religiös-sittlichen Lebens durch das Gesetz überhaupt entnommen sei. Wie hätte also Paulus meinen können, die Erinnerung daran, daß der Christ als solcher dem Gesetze gestorben sei, reiche schon hin, um zu begreifen, daß das Gleiche auch in Beziehung auf die Sünde stattgefunden habe? wie daran denken können, der bestrittenen Consequenz durch einfache Aufstellung eines Satzes zu begegnen, aus welchem sie selber im Grunde erst gezogen, oder dessen Inhalt doch sachlich wenigstens mit dem ihr zu Grunde liegenden Gedanken völlig gleichbedeutend ist? Daran also, daß hier die Loslösung vom Gesetz direct als eine Vorbedingung für die Freiheit von der Sünde in Betracht komme, ist in keinem Falle zu denken, und es bliebe mithin nur übrig, den ganzen Nachdruck auf den hinzugefügten Zweckſatz fallen zu lassen. Unter dieser Voraussetzung würde Paulus nicht sowol geltend machen, daß er dem Gesetze gestorben sei, als vielmehr, daß, wenn er dem Gesetze gestorben

[1]) Wieseler, S. 217; vgl. übrigens auch Holsten, S. 283.

sei, dies nur den Zweck gehabt habe, Gott sein Leben zu weihen [1]). Ich muß indes auch diese ausschließliche oder vorwiegende Betonung des Finalsatzes für durch den Zusammenhang ausgeschlossen halten. Daß die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ in einer gegensätzlichen Beziehung stehen, hat Hofmann richtig erkannt, eine solche aber sicher unrichtig zu dem voranstehenden Satze ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός angenommen [2]). Wie wenig die beiden in Frage kommenden Sätze ihrer Form nach darauf angelegt sind, in Gegensatz zu einander zu treten, liegt doch wol vor Augen, da ja der erstere keineswegs von einem Leben des Ich spricht, welches sich in einer anderen Sphäre als der des Fleisches vollzöge [3]), und umgekehrt der letztere keineswegs ein Leben des eigenen Ich im Unterschiede von dem Leben Christi, sondern nur entweder das Leben des Ich, oder die Eigenschaft desselben hervorhebt, daß es ein Leben im Fleische ist. Einen wirklichen (auch formellen) Gegensatz haben die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί im Vorangegangenen nur an den Sätzen, welche ein Aufhören des Lebens aussagten; auf diese wird darum auch der eigentliche Nachdruck fallen müssen, so daß auch der andere Satz „Christus lebt in mir" in diesem Zusammenhange mit dazu dienen muß, das Leben des eigenen Ich auszuschließen. Ist nun aber hiernach evident, daß nicht die Vorstellung des Gott-Lebens, sondern vielmehr das ἀποθανεῖν τῷ νόμῳ V. 20 eine weitere Ausführung finde, so ergibt sich damit auch die Unmöglichkeit, V. 19 nicht den Hauptsatz, sondern den daran angeschlossenen Zwecksatz den ganzen Nachdruck tragen zu lassen. Schon das ist damit kaum verträglich, daß unmittelbar an die in Frage stehenden Worte appositionsweise [4]) ein Satz sich anschließt, welcher nur als Erläuterung des

---

1) So, wie es scheint, Hofmann, S. 36. 40.

2) S. 41 f.

3) Hofmann gewinnt einen Gegensatz nur durch Einschiebung des Gedankens, daß Christus in verklärter Natur lebe (S. 41), und auch so wäre die formelle Incongruenz nur zur Hälfte gehoben.

4) Darin nämlich, daß die Worte Χρ. συνεσταύρωμαι nicht mit dem Folgenden, sondern mit dem Vorigen enger zu verbinden seien, stimme ich Hofmann (S. 38) vollkommen bei.

τῷ νόμῳ ἀπέθανον gefaßt werden kann, somit über den Zweckſatz zurückgreift. Kam es nämlich Paulus nur darauf an, hervorzuheben, welchen Zweck es gehabt habe, daß der Gläubige dem Geſetze geſtorben ſei, ſo würde eine ſolche Erläuterung dieſer letzten Thatſache nicht nur völlig überflüßig ſein, ſondern auch das Augenmerk des Leſers von dem eigentlichen Zielpunkte ablenken; dieſelbe beweiſt alſo jedenfalls, daß es ſich V. 19 allerdings um jene Thatſache des τῷ νόμῳ ἀποθανεῖν ſelber und nicht nur um etwas mit ihr beabſichtigtes handelt. Wollen ja doch auch die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ κτλ. offenſichtlich im Gegenſatze zu der verneinten Bedingtheit durch das Geſetz verſtanden werden. Dem Geſetze bin ich geſtorben, ſagt Paulus, und nicht mehr ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir [1]); ſofern ich ja aber thatſächlich doch noch ein Leben im Fleiſche führe, iſt dies eben ein durch Glauben, nämlich Glauben an den Sohn Gottes, und nicht durch die Beziehung auf das Geſetz und ſeine Werke beſtimmtes. Daß die Worte ἐν πίστει nicht zum Geſetze, ſondern zur Sünde in einer gegenſätzlichen Beziehung ſtehen, wie dies die bekämpfte Auffaſſung nothwendig annehmen muß, iſt nicht nur fernerliegend, ſondern erweiſt ſich bei ſchärferer Betrachtung geradezu als unhaltbar. Denn ſo wenig ich natürlich den Satz Hofmanns, daß Glaube in dem hier gemeinten Sinne das Widerſpiel der Sünde ſei [2]), an ſich beanſtande, ſo konnte doch Paulus die Anerkennung desſelben bei denjenigen, in deren Sinne die Frage V. 17 gethan iſt, wieder nicht vorausſetzen, ohne ſich eines Cirkelbeweiſes ſchuldig zu machen. Wie bereits erinnert, muß die in Frage ſtehende Auffaſſung den als möglich vorgeſtellten Anſtoß V. 17 nothwendig auf die von eigenem Verdienſte abſehende Rechtfertigung des Sünders und die darin beſchloſſene Loslöſung desſelben vom Geſetze beziehen. Iſt es nun für beides unbe-

---

1) Die Voranſtellung des ζῶ iſt nur durch den Gegenſatz zu ἀπέθανον motivirt. Bei einiger Unbekümmertheit um claſſiſches Deutſch wäre eigentlich zu überſetzen: „leben aber thue nicht mehr ich, ſondern u. ſ. w.“; doch ändert dies nichts daran, daß ſachlich der Nachdruck auf den negativen Gedanken fällt.

2) S. 42.

ſtritten nur ein anderer Ausdruck, daß dem Glauben (im Unterſchiede von den Geſetzeswerken) die Gerechtigkeit zu Theil werde, ſo kann doch unmöglich die Erinnerung daran, daß das chriſtliche Leben weſentlich ein durch den Glauben beſtimmtes ſei, als Widerlegung der von dem vorgeſtellten Gegner gezogenen Folgerung gelten. Denn die letztere konnte von demjenigen, der im Glauben an ſich bereits eine die Sünde ausſchließende Lebensmacht anerkannte, überall nicht gezogen werden; wer aber jene Vorausſetzung nicht zugab, konnte ſich eben deshalb durch die erwähnte Thatſache auch gar nicht berührt finden — die Auseinanderſetzung des Apoſtels wäre alſo entweder überhaupt eine völlig überflüßige, oder doch theilweiſe eine durchaus verfehlte [1]). Faßt man hingegen den Glauben als Gegenſatz zum Geſetze, ſo fallen nicht nur alle ſolche Unzuträglichkeiten fort, ſondern es ſchließt ſich dann auch V. 21 auf das Unmittelbarſte an das Vorhergehende an, während man im anderen Falle immer genöthigt ſein wird, denſelben an weiter zurückliegendes anknüpfen zu laſſen.

Nach dem bisher Ausgeführten handelt es ſich alſo V. 19—21 um das Freiwerden vom Geſetze, nicht um die Loslöſung von

---

1) Dem zuletzt geltend gemachten Einwande gegen die beſprochene Auffaſſung entzieht ſich freilich Holſtens Erklärung dadurch, daß ſie, ſo viel ich erkenne, die poſitive Begründung des μὴ γένοιτο bereits mit den Worten ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χρ. abgeſchloſſen ſein, mit dem Folgenden aber eine neue Wendung eintreten läßt. Der weitere Gedanke ſoll ſein: Freilich lebt der Gläubige neben dem, daß Chriſtus in ihm lebt, noch ein Leben im Fleiſche, in welchem die Sünde ihre Macht entfaltet. Will indes Petrus, ſtatt ſich gläubig der Gnadenthat des Gottesſohnes hinzugeben, gegen dieſe Seite des Lebens der Gläubigen das Geſetz wieder aufrichten, ſo vereitelt er damit die Gnade und macht den Tod Chriſti zu einer Luxusthat Gottes. (S. 284.) Ich kann dagegen — abgeſehen von dem über die gegenſätzliche Beziehung der Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ κτλ. bereits Geſagten — nur bemerken, daß die in Frage ſtehenden Sätze ſowol ihrer Form, wie ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe nach auf nichts weniger angelegt ſind, als dieſen Gedankengang erkennen zu laſſen, vielmehr die Worte ὃ δὲ νῦν ζῶ κτλ. wenigſtens für jede unbefangene Auffaſſung ſich als einfache Fortführung des bisherigen Gedankens geben.

der Sünde aber das Verharren eines neuen sittlichen Lebens [1]). In dieser Erkenntniß ist aber zugleich die Unmöglichkeit begründet, Sinn und Zusammenhang von V. 18 in Uebereinstimmung mit Weizsäcker und Heimann zu verstehen, deren Erklärungen die soeben zurückgewiesene Auffassung zu ihrer wesentlichen und nothwendigen Voraussetzung haben. Mit dem Genannten kommt Holsten zwar in der irrigen Beziehung von V. 19 f. überein, weicht aber in der Deutung des 18. Verses schon dadurch von ihnen wesentlich ab, daß er denselben aus einer Bezugnahme auf das getadelte Benehmen des Petrus (V. 12) erklärt. Nach ihm entfalten die in Frage stehenden Worte einen „ganz ungemein zusammengedrängten" Gedanken, den man sich aus der Form der paulinischen Dialektik beim Gebrauche des μὴ γένοιτο klar machen müsse. Mit εἰ γάρ leite Paulus eine Erläuterung in so fern ein, als er zuerst die Voraussetzung angebe, unter welcher die von ihm verworfene logische Consequenz überhaupt möglich sei [2]), dann aber diese Voraussetzung und ihre Consequenz als irrig nachweise. Jene Folgerung soll nämlich nicht aus der Voraussetzung des wirklich bestehenden Verhältnisses (εἰ ζητ. δικ. κτλ.), sondern aus der Voraussetzung einer durch logische und sittliche Inconsequenz hervorgerufenen Aenderung desselben (εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδ.) resultiren, bei welcher Aenderung dann aber nicht jene logisch mögliche (Χρ. ἁμ. διάκονος), sondern in Wirklichkeit eine ganz andere Consequenz (παραβ. ἐμ. συνιστ.) sich ergebe [3]). Ganz ungemein zusammengedrängt wäre dieser Gedanke freilich, so sehr, wie es mir über alle Grenzen des sprachlich Erlaubten und Möglichen hinauszugehen scheint; wenigstens bekenne ich meinerseits, nicht zu begreifen, wie ein Mensch darauf kommen könne, den von Holsten herausgelesenen doppelten Gedanken in der Weise auszudrücken, wie

1) In diesem Urtheile treffe ich, wie ich nachträglich sehe, mit Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 214) zusammen.

2) Mißt man nämlich das sittlich-religiöse Leben der in Christus ihre Gerechtigkeit Suchenden wieder nach den Normen des neu aufgerichteten Gesetzes, so scheint allerdings Christus mit Aufhebung des Gesetzes ein Förderer der Sündigkeit zu sein.

3) S. 281 ff.

es hier von Paulus geschehen wäre, und seinen Lesern dann ein Verständnis desselben zuzumuthen. Und wo kann denn Holsten für eine so ungewöhnliche Handhabung der Sprache eine Analogie nachweisen? Die einzige Stelle, auf welche er sich beruft, Gal. 3, 21, würde eine solche selbst dann nicht darbieten, wenn — was ich bestreiten muß [1]) — seine Auffassung derselben die richtige

---

[1]) Die große formelle Aehnlichkeit, welche zwischen Gal. 2, 17 f. und 3, 21 stattfindet, sowie der Umstand, daß ich sogleich weiter unten noch einmal auf die letztere Stelle zurückkommen werde, mögen es rechtfertigen, wenn ich mich hier in einer Anmerkung ausführlicher über dieselbe ausspreche. Holsten will in den Worten *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος κτλ.* nicht unmittelbar eine Begründung des vorangegangenen *μὴ γένοιτο*, sondern vielmehr eine Erläuterung der Frage: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* erkennen, da in ihnen die Voraussetzung angegeben werde, unter welcher jene Consequenz überhaupt logisch möglich sei. Erst mittelbar werde dadurch das *μὴ γένοιτο* insofern begründet, als jene Voraussetzung zugleich als eine unwirkliche hingestellt werde (S. 315). Die Prämisse ferner, aus welcher die Folgerung *ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ* gezogen ist, erblickt Holsten in den unmittelbar vorangehenden Worten *ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν κτλ.* (und dem aus ihnen zu ergänzenden Schlusse), welche nach ihm dem Beweise dienen, daß das Gesetz mit der Verheißung nicht in Einheit stehe oder mit anderen Worten kein Moment des einheitlichen göttlichen Heilswillens selber (wenn schon der göttlichen Heilsökonomie) sei; nachdem nämlich Paulus so die Einheit von Gesetz und Verheißung geleugnet, verneine er die mögliche Consequenz, daß mit dieser behaupteten Nichteinheit ein gegensätzliches Verhältnis zwischen Gesetz und Verheißung gegeben sei (S. 311 ff.). Diese ganze eben erwähnte Auffassung hängt auf das engste mit der eigentümlichen Deutung zusammen, welche Holsten der vielumstrittenen Stelle V. 19 u. 20 gibt und welche darauf hinausläuft, daß Paulus durch pneumatische Schrifterklärung den Gedanken einer dem Gesetze zukommenden Mittlerstellung zwischen Verheißung und Erfüllung gewinne, dann aber aus dem Begriffe des Mittlers die Nichteinheit von Gesetz und Verheißung folgere (vgl. S. 299 ff.). Holsten selber bemerkt über diese Erklärung, wenige Exegeten hätten sie berücksichtigt, diese wenigen alle sie verworfen (S. 247). Auch ich meinerseits gestehe, mich der schwersten Bedenken gegen dieselbe nicht erwehren zu können. Ich will nicht vorzugsweise die allerdings ungewöhnliche Kühnheit geltend machen, mit der hier Paulus der Thatsache, daß das Gesetz, durch Vermittlung anderer gegeben, einen Hinweis darauf entnommen haben soll, daß ihm

wäre. Es tritt dies sofort hervor, sobald man nur einmal den Versuch macht, den Gedanken der genannten Stelle streng nach

---

selber die Bedeutung eines Vermittlers zukomme; man wird zugestehen müssen, daß auch 3, 16. 4, 21 ff. 1 Kor. 10, 1 ff. eine Schriftverwendung vorliege, welche sich allen Regeln modern wissenschaftlicher Exegese entzieht. Wichtiger dagegen erscheint mir der Umstand, daß Paulus die ihm zugeschriebene Deutung, auf welcher seine ganze Folgerung (V. 20) beruhen würde, überall gar nicht ausspricht, ja nicht einmal durch einen leisen Hinweis errathen läßt. Und wieviel ferner lag doch diese Deutung als diejenige, welche Holsten in V. 16 findet! Oder hat etwa Paulus den in Frage stehenden Gedanken durch das Frühere hinreichend vorbereitet, um auch ohne jede directe Andeutung auf ein Verständnis desselben rechnen zu dürfen? Es mag zugestanden werden, daß die vorangegangene Entwicklung Momente genug enthalte, die dem Paulus das Recht geben, von einem aufmerksamen Leser zu verlangen, daß er, wenn der Begriff des μεσίτης auf den νόμος bezogen wird, an nichts anderes denke als an die Mittlerstellung des Gesetzes zwischen Verheißung und Erfüllung (Holsten, S. 303); allein daß jene Beziehung des Mittlerbegriffes auf das Gesetz selber irgendwie in ihr indicirt oder durch sie vorbereitet sei, muß ich bestimmt in Abrede nehmen. Denn soweit hier „die historische Mittel- und Zwischenstellung des Gesetzes zwischen Verheißung und Erfüllung" hervortritt, ist dieselbe im rein zeitlichen Sinne gemeint, und zwar ohne daß, mit Ausnahme etwa von V. 19, auf sie ein Nachdruck fiele, welcher geeignet wäre, das Augenmerk des Lesers gerade auf diesen Punkt zu richten (V. 17 handelt es sich in Wahrheit nicht sowol um jene Mittel- und Zwischenstellung des Gesetzes, als vielmehr, wie die genaue Zeitangabe beweist, um den Gedanken, daß das Gesetz, welches erst nach Ablauf eines so langen Zeitraumes nach der Verheißung gegeben sei, eben deshalb nicht als ein authentisch erläuternder Zusatz zur ursprünglichen διαθήκη Gottes betrachtet werden könne [vgl. Hofmann, H. Schr. II, 1. S. 84]. Der Nachdruck fällt also nicht darauf, daß das Gesetz zwischen Verheißung und Erfüllung in der Mitte steht, sondern darauf, daß es von der ersteren durch einen so langen Zeitraum geschieden ist.) V. 19 aber soll die nur provisorische Geltung des νόμος hervorgehoben werden, und wenn auch diese letztere thatsächlich sich nur aus einer bestimmten Bedeutung desselben innerhalb der göttlichen Heilsökonomie erklärt, so ist es doch wieder nicht diese Bedeutung, auf welche hier schon Paulus die Aufmerksamkeit des Lesers in der Art hinlenkte, daß dadurch das Verständnis der im folgenden vorausgesetzten Deutung angebahnt würde. Weiter aber erweist sich Holstens Auffassung dem Fortschritt der Gedankenentwicklung im ganzen

dem Schema der bei der unserigen von Holsten angewandten Erklärung zu bestimmen. Hiernach nämlich würde sich derselbe in

---

viel eher hinderlich als förderlich. Die Möglichkeit, daß aus der Nichteinheit von Gesetz und Verheißung, an sich betrachtet, auf ein zwischen ihnen bestehendes gegensätzliches Verhältnis geschlossen werde, sei vollkommen zugegeben; wem aber konnte es in dem vorliegenden Zusammenhange noch in den Sinn kommen, diese Consequenz zu ziehen, wenn doch jene Nichteinheit von Gesetz und Verheißung selber gerade aus der dem ersteren zukommenden Mittlerstellung, d. h. doch dem directen Gegentheil des κατά, gefolgert, der Gedanke, daß das Gesetz gegen die Verheißungen sein könne, also von vorn herein schon durch diesen Zusammenhang ausgeschlossen war? Die Frage: ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ; kommt nach bereits gegebenem Aufschlusse über das positive Verhältnis des Gesetzes zur Verheißung immer zu spät; umgekehrt wird uns also die Thatsache, daß Paulus noch jene Frage aufwirft, zu der Erwartung berechtigen, daß das Vorangegangene, welches auch sein näherer Sinn sei, einen solchen Aufschluß nicht schon enthalte. Aber auch von allem diesen abgesehen — können die Worte ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, rein sprachlich angesehen, den von Holsten ihnen geliehenen Sinn haben? Letzterer kommt doch darauf hinaus, daß der Mittler als solcher der Einheit derer, zwischen welchen er seine Thätigkeit ausübt, oder der durch ihn vermittelten Einheit selber nicht angehöre (S. 305. 306), und dies auf das Gesetz angewandt, ergibt sich der Gedanke, daß dasselbe, sofern es zwischen den beiden Momenten der ἐπαγγελία, der an Abraham geschehenen Vorverheißung und der in Christus gegebenen Erfüllung, vermittle, selber von der Einheit dieser beiden ausgeschlossen sei, mit anderen Worten kein Moment des in der Verheißung zum Ausdrucke kommenden göttlichen Heilswillens bilde (S. 307 ff.). Hier ist also in jedem Falle an eine logisch bestimmte Einheit gedacht, und diese sollte durch das artikellose, somit ganz unbestimmt gelassene ἑνός bezeichnet sein? Der Satz: „der Mittler gehört einer Einheit nicht an" sollte heißen können: „der M. gehört der Einheit derer, zwischen welchen er vermittelt, nicht an"? Zwar meint H., da Paulus aus dem Begriffe des Mittlers folgere, so müsse das Prädicat ein nothwendiges Wesensprädicat des Subjectes aussagen, und eben deshalb könne der Begriff des ἑνός im Prädicate nur auf jene Einheit bezogen werden, welche im Begriffe des Subjectes gesetzt sei, auf die Einheit der zwei an sich Geschiedenen, durch den Mittler zur Einheit Zusammengeschlossenen (S. 305 f.). Allein damit ist doch nur gesagt, daß, wenn man sich überhaupt — die Fassung des ἑνός als Gen. neutr. vorausgesetzt — bei den Worten ὁ μεσ. ἑνὸς οὐκ ἔστιν etwas vernünftiges denken wolle,

folgender Weise gestalten: Die logisch mögliche Consequenz ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπαγγελιῶν τ. θεοῦ weist Paulus zurück und

---

dies nur in der angegebenen Weise geschehen könne, keineswegs aber, daß der so gewonnene Gedanke hier nicht in durchaus unlogischer und sinnwidriger Weise ausgedrückt wäre. Denn die im Begriffe des Mittlers gesetzte Einheit ist eben als solche eine logisch bestimmte; die in Frage stehenden Worte hingegen würden nur das Verständnis zulassen, daß von dem Mittler seinem Begriffe nach die Zugehörigkeit zu irgend welcher Einheit geleugnet werden müsse. Das aber wäre ein Gedanke, mit welchem wahrscheinlich Holsten ebenso wenig wie ich oder ein anderer Mensch etwas anzufangen wüßte. Ich unterlasse es, weitere Einwände zu erheben, und bemerke nur noch zum Schlusse, daß mir bis jetzt noch immer die von Vogel (Stud. und Krit. 1865, 524 ff.) und Klöpper (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1870, 105 ff.) vorgetragene und neuerlichst auch von Ritschl (Christl. Lehre von d. Rechtfert. u. Versöhn. II, 146 f.) adoptirte Auffassung der schwierigen Stelle als die einfachste erschienen ist, nach welcher Paulus in den Worten ὁ μεσ. ἑνὸς οὐκ ἔστιν die Thatsache bemerklich macht, daß eines Vermittlers oder Mandatars sich nicht ein einzelner, [sondern nur eine Mehrheit] zu bedienen pflege, um dadurch die Vorstellung zu begründen, daß bei der Promulgirung des Gesetzes Moses nicht [oder nicht direct] als Beauftragter Gottes, als welcher nur einer sei, [sondern der Engel] gehandelt habe. Nur will eben auch beachtet sein, daß, wie der V. 20 vorliegende Schluß seiner Form nach auf ein rein negatives Ergebnis führt, so auch in der That ein solches allein von Paulus beabsichtigt ist. Denn schon der Satz, daß das Gesetz durch Engel verordnet sei, welcher als solcher eine für den gegebenen Zusammenhang ziemlich gleichgültige Notiz enthalten würde, hat seine Bedeutung für denselben nur durch den die Kehrseite bildenden Gedanken, daß das Gesetz nicht [wie die Verheißung] seinen unmittelbaren Ursprung von Gott ableite. Der negative Satz ὁ μεσ. ἑ. οὐκ ἔ. dient also keineswegs dazu, um rhetorisch das positive Hauptmoment des Gedankens durch seine vorhergehende Negation herauszuheben, sondern es kommt vielmehr dem Paulus auf diese Verneinung selbst an, darauf, daß der μεσίτης bei einem einzeln nicht statthabe, und eben hieraus dürfte sich auch die von Holsten (S. 247. 306) so nachdrucksvoll betonte Stellung des οὐκ erklären. Sofern nun freilich nach dem vorhin Bemerkten schon die Worte διαταγεὶς δι' ἀγγέλων auf den sofort als Ergebnis eines Schlusses aus dem ἐν χειρὶ μ. gewonnenen negativen Gedanken hinzielen, V. 20 aber nicht mit γάρ, sondern mit einem δέ angeknüpft ist, scheint der Einwand Hilgenfelds (Zeitschr. f. w. Theol. 1865, 455 f.), daß sich darnach Paulus im Kreise herumdrehen würde, in Kraft zu bleiben.

begründet dann diese Zurückweisung dadurch, daß er nachweist, wie jene logisch mögliche Consequenz nicht aus der Voraussetzung des

---

Hier liegt indes meiner Meinung nach die Sache so: Allerdings wird sich das Verhältnis von V. 20 zu V. 19 nur dahin bestimmen lassen, daß ersterer einen nachträglichen Beweis für die bereits mit den Worten διατ. δ. ἀγγ. bemerklich gemachte Thatsache beibringe; mit einem γάρ konnte aber Paulus denselben um deswillen nicht anknüpfen, weil er die den Ausgangspunkt dieses Beweises bildende Thatsache (ἐν χειρὶ μεσ.) schon vorweg erwähnt hatte, eine nachfolgende Begründung aber in Folge davon nothwendig mit auf diese hätte bezogen werden müssen. Freilich macht die vorliegende Gedankenverbindung, die etwas unfertiges an sich hat, nicht den Eindruck, als habe Paulus den 19. Vers bereits in bestimmtem Hinblick auf den V. 20 zu ziehenden Schluß geschrieben, und in dieser Hinsicht, meine ich, hat Ewald, dessen Erklärung der Stelle ich übrigens nicht für mustergültig halte, so Unrecht nicht, wenn er von einem „raschen Gedankenblitz" redet (Sendschr. d. Ap. Paulus, S. 82). Eine über diese Andeutungen hinausgehende selbständige Erörterung der besprochenen Worte, welche für uns nur wegen ihres möglichen Zusammenhanges mit dem Folgenden in Betracht kommen, kann hier selbstverständlich meine Aufgabe nicht sein. Das bisher Gesagte sollte wesentlich dazu dienen, meinen Widerspruch gegen Holstens Auffassung des 21. Verses (näher: der Bedeutung desselben für den Zusammenhang) zu begründen, welche ihrerseits ganz auf der bestrittenen Erklärung von V. 19f. beruht. Ist die letztere, wie ich überzeugt bin, eine irrige, so werden wir zunächst kaum noch versucht sein, in den Worten εἰ γὰρ ἐδόθη κτλ. statt einer directen Begründung des μὴ γένοιτο eine Erläuterung der vorangegangenen Frage (ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ;) zu erblicken; diese selber aber hat meiner Meinung nach ihren eigentlichen Anknüpfungspunkt nicht sowol in dem Inhalt des 20. Verses (welchem letzteren ich nach dem vorhin Bemerkten ein derartiges Gewicht für den Zusammenhang, wie mehrfach angenommen wird, überall nicht beilegen kann), als vielmehr in V. 19 und zwar hier in den Worten τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη. Denn zunächst geben sich nicht nur dieselben ihrer grammatischen Form nach als die eigentliche primäre Antwort auf die Frage: τί οὖν ὁ νόμος; sondern auch inhaltlich muß eine solche in erster Linie in ihnen gesucht werden, sofern es sich bei jener dem Zusammenhange nach vor allem darum handelt, welche Bedeutung oder mit anderen Worten, welcher vernünftige Zweck für das Gesetz noch übrig bleibe, ein solcher aber nicht in den Worten διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου — dies würde nur nach Holstens Auffassung der Fall sein — sondern allein in dem Hauptsatze τ. παραβ. χ. προσετέθη angegeben ist. Sodann bietet der Inhalt

V. 20 angegebenen Verhältnisses folge, sondern aus der (von Paulus verneinten) Voraussetzung, daß das Gesetz mit dem Zwecke und der

---

dieses letzteren der Folgerung ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ eine weit realere, greifbarere Grundlage dar, als sich in jedem anderen Falle ergeben würde. Auch der Gedanke, daß das Gesetz nicht (oder nicht unmittelbar) von Gott herrühre (wie ich ihn V. 20 ausgesprochen finde), würde, streng genommen, noch keine scheinbare logische Berechtigung für den Schluß enthalten, daß es wider die Verheißungen Gottes sei; hingegen ist die Möglichkeit nicht nur, sondern auch das scheinbare Recht dieser Consequenz unmittelbar evident, sobald dieselbe aus dem Satze gezogen ist, daß das Gesetz gegeben worden sei, um „Uebertretungen" hervorzurufen (d. h. den Aeußerungen der abgesehen vom Gesetze vorhandenen ἁμαρτία den Charakter von παραβάσεις zu verleihen). Im Wesen der Verheißung liegt es nämlich, Ausdruck des göttlichen Heilswillens zu sein; der von Paulus namhaft gemachte Zweck des Gesetzes — τ. παραβ. χάριν προσετέθη — hingegen läßt für sich genommen direct das Gegentheil von Heilsverwirklichung erkennen. Denn so wird man es doch bezeichnen müssen, wenn als die Absicht des Gesetzes die Steigerung der ἁμαρτία zur παράβασις hingestellt wird, welche ihrerseits nach Röm. 4, 15 das Eintreten der göttlichen ὀργή bedingt. Endlich aber erhellt aus der angenommenen Gedankenverbindung am unmittelbarsten, in wie fern die Worte εἰ γὰρ ἐδόθη κτλ. eine Begründung des vorangegangenen μὴ γένοιτο enthalten. Dieselben sind zunächst nicht als Obersatz eines in V. 22 f. fortgeführten Beweises zu betrachten, sondern dieser Beweis ist mit ihnen der Art abgeschlossen, daß V. 22 u. 23 — welche auf alle Fälle eng zusammengenommen sein wollen — dem mit μὴ γένοιτο Verneinten das wirklich stattfindende Verhältnis gegenüberstellen (vgl. Hofmann, H. Schr. II, 1. S. 95. 97). Sollten nämlich V. 22 f. die mit V. 21 nur eingeleitete Begründung weiter fortführen, so könnte es sich in ihnen nur um den Gedanken handeln, daß die in den Worten εἰ ἐδόθη κτλ. gesetzte Heilskräftigkeit des Gesetzes in Wirklichkeit nicht stattfinde; thatsächlich indes fällt in ihnen bereits auf das heilsökonomische Verhältnis des Gesetzes zur Verheißung der Nachdruck. Ohnehin dient sonst überall bei Paulus ἀλλά nach vorangegangenem μὴ γένοιτο zur Einführung des im Gegensatze zu der verneinten Behauptung wirklich Stattfindenden (vgl. Röm. 3, 31. 7, 7. 13. 11, 11). Weiter betrachte ich es als zweifellos, daß V. 21 einen unvollendeten Schluß enthält, welcher durch den Gedanken zu vervollständigen ist, daß in dem im Nachsatze angegebenen Falle (ἡ δικαιοσ. ἐκ. ν.) das Gesetz κατὰ τ. ἐπαγγελιῶν τ. θεοῦ sein würde (dies nämlich in so fern, als dann Gesetz und Verheißung mit dem gleichen ausschlie-

Fähigkeit, lebendig zu machen, gegeben sei, bei welcher dann aber nicht jene logisch mögliche (ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ), sondern in Wirklichkeit eine ganz andere Consequenz (ἡ δικαιοσ. ἐκ νόμου) sich ergebe. So faßt natürlich Holsten die Stelle nicht auf, welcher vielmehr richtig in ihr den Gedanken findet, daß in dem angenommenen Falle allerdings das ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ Wahrheit haben würde; er wird aber eben deswegen auch der Anerkennung sich nicht entziehen können, daß die besprochenen

---

ßenden Anspruche einander gegenüberstünden, vgl. V. 18). Man könnte nun auch so noch geneigt sein, den Beweis für das μὴ γένοιτο einfach in dem Gedanken zu finden, daß nur dann das Gesetz gegen die Verheißungen Gottes sein würde, wenn es mit der Bestimmung und Fähigkeit, Leben zu verleihen, gegeben wäre, dieser Fall aber in Wirklichkeit eben nicht stattfinde (dies letztere wäre durch die grammatische Form des Satzes — εἰ ἐδόθη — ἂν ἦν — angedeutet und würde übrigens als anerkannt vorausgesetzt). Allein abgesehen davon, daß hier die Beweiskraft wesentlich an dem von Paulus nicht ausgedrückten „nur" hängt, so wäre damit zwar die Meinung, daß das Gesetz gegen die Verheißung sei, als eine der Wirklichkeit widersprechende dargethan, nicht aber, wie dies streng genommen die Begründung des μὴ γένοιτο erfordert, die logische Verknüpfung dieses Satzes mit der Voraussetzung, aus welcher derselbe gefolgert ist (οὖν), als unrichtig nachgewiesen. Letzteres ist nur dann der Fall, wenn die Voraussetzung, aus welcher Paulus seinerseits das ὁ νόμος κατὰ τ. ἐπ. τ. θεοῦ ableitet (εἰ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι), zu derjenigen, von welcher aus die verneinte Frage erhoben war, im logischen Verhältnisse des Gegensatzes steht, der Gedanke also dieser ist, daß gerade im umgekehrten Falle die in Frage stehende Consequenz sich ergeben würde. Ein solcher Gegensatz zu dem εἰ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοπ. ist aber wieder nicht in den Worten διατ. δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου oder dem Inhalt des 20. Verses — wie man denselben auch verstehen mag —, sondern nur in dem Satze ὁ νόμος τ. παραβ. χάριν προσετέθη und zwar in ihm in so fern enthalten, als mit dem Wirklichwerden der παράβασις sich für Paulus direct die Vorstellung des θάνατος als einer damit unmittelbar gegebenen Folge verbindet, vgl. Röm. 7, 9 ff. 2 Kor. 3, 6. (Hienach ist es ein sehr überflüssiger Einfall, wenn Vogel a. a. O. S. 533 f. nicht ungeneigt ist, den Ausdruck ζωοποιῆσαι an unserer Stelle aus einer Beziehung auf die λόγια ζῶντα Actor. 7, 38 zu erklären und darin eine mögliche Spur davon zu finden, daß die Rede des Stephanus damals schon schriftlich vorhanden und dem Paulus bekannt war.)

Worte für seine Deutung des 2, 18 vorliegenden Gedankens in keinem Falle eine ganz zutreffende Analogie darbieten. Freilich behauptet Holsten eine Gemeinsamkeit beider Stellen in so fern, als in beiden Paulus die Angabe der Voraussetzung, unter welcher die fragliche Consequenz überall nur möglich sei, und die Widerlegung dieser Voraussetzung samt ihrer Consequenz in einen Schluß zusammengezogen habe. Indes die letztere läge 3, 21 nach seiner Auffassung (nach welcher das γάρ zunächst nur eine Erläuterung einführt) nur in der grammatischen Form des Satzes (εἰ ἐδόθη — ἂν ἦν), welche allerdings das im Bedingungssatze Hingestellte und somit auch die daraus gezogene Folgerung als etwas nicht wirkliches zu erkennen gibt; gerade dies aber findet 2, 18 nicht statt, vielmehr würde hier die Unrichtigkeit der in Frage stehenden Folgerung (nach Holsten) dadurch erwiesen, daß aus der ihr untergelegten Voraussetzung eine andere Consequenz als die erwartete gezogen würde. In wie fern kann aber weiter Holsten das παρ. ἐμ. συνιστάνω als eine „ganz andere" Consequenz dem Χριστὸς ἁμ. διάκ. gegenüberstellen und von letzterem behaupten, daß es sich in dem angenommenen Falle nicht ergebe? Ein Recht hierzu erhellt nach dem von ihm selber Bemerkten [1]) nicht. Stellt sich derjenige, welcher das sittlich-religiöse Leben der in Christo mit Aufhebung des Gesetzes ihre Gerechtigkeit Suchenden mit Aufrichtung des Gesetzes wieder nach den Normen desselben mißt, eben dadurch als einen Gesetzesübertreter (παραβάτης) hin, so ist damit auch, da die παράβασις unter den allgemeineren Begriff der ἁμαρτία fällt, Christus selber zu einem διάκονος ἁμαρτίας gestempelt, so lange an der Voraussetzung festgehalten wird, daß jene Aufhebung des Gesetzes in Christus selbst begründet gewesen (diese Voraussetzung muß aber festgehalten werden, weil ohne dieselbe die Frage: ἄρα Χρ. ἁμ. διάκονος; selber ihren Sinn verliert). Die Sätze Χρ. ἁμ. δ. und παρ. ἐμ. συνιστ. können also nicht zwei verschiedene, sich gegenüberstehende Consequenzen bezeichnen, sondern die erstere ist in der letzteren eingeschlossen; soweit derjenige, welcher das von ihm selber aufgegebene

[1]) Vgl. S. 282 oben.

Gesetz auf's neue wieder aufrichtet, damit sich selber in das Licht eines παραβάτης stellt, ist für ihn [1]) auch Christus ein διάκονος ἁμαρτίας. Durch diesen letzteren Gedanken wäre mithin die Aussage des 18. Verses zu ergänzen, welche erst dadurch der Stelle 3, 21 wirklich analog wird. Hinsichtlich der Verknüpfung des 18. Verses mit dem Vorhergehenden aber ist von vorn herein davon auszugehen, daß das γάρ nur entweder begründend oder erläuternd sein kann und in dem einen wie dem anderen Falle der ganze Inhalt des Verses der angenommenen Absicht dienen muß. Erkennt man nun in demselben eine Begründung des voranstehenden μὴ γένοιτο, so kann den Ton nur der Vordersatz, nicht der Nachsatz haben, da in dem letzteren Falle ein logischer Zusammenhang mit dem vorigen überall nicht einleuchten will. Kann nun ferner Christus als ein Sündendiener nur auf Grund eines entsprechenden Urtheils über das Sein oder Verhalten der Gläubigen betrachtet werden, so scheint die beabsichtigte Begründung darauf hinauszulaufen, daß Paulus die ihm entgegengehaltene Consequenz den Gegnern zurückgibt [2]), und hiefür wieder liegt es nahe, auf 3, 21 als eine genaue Analogie zu verweisen (sofern sich auch hier nämlich die Frage ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τ. θεοῦ als eine im Sinne seiner Gegner von

---

1) An sich und in Wirklichkeit natürlich nicht; es handelt sich indessen ja eben zunächst nur darum, ob von einem Standpunkte aus, welcher die christliche Gesetzesfreiheit wieder nach den Normen des Gesetzes beurtheilt, jene Consequenz als richtig bezeichnet werden müsse. Von diesem Standpunkte aus aber scheint sie nicht nur sich zu ergeben (Holsten a. a. O.), sondern ergibt sie sich wirklich; und wenn sie thatsächlich falsch ist, so liegt dies eben nur daran, daß jene Voraussetzung ihrerseits eine unzulässige ist.

2) So in der That Lipsius (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, 79) und Pfleiderer (Paulinismus, S. 291 f.). Allerdings ergänzt ersterer die Aussage nicht in der oben angegebenen Weise und kann es nicht, weil er die παράβασις auf das Ueberschreiten der christlichen Lebensnorm, dessen sich Petrus schuldig gemacht, bezieht; übrigens ist diese letztere Auffassung mit vollem Rechte von ihm späterhin wieder aufgegeben worden (vgl. Literar. Centralbl. 1870, 186).

Paulus aufgeworfene betrachten läßt). Man überſehe indes nicht den Punkt, hinſichtlich deſſen zwiſchen dieſer Stelle und der unſerigen ein für das, worum es ſich hier handelt, ganz weſentlicher Unterſchied ſtattfindet. Kap. 3, 21 weiſt nämlich Paulus den möglichen Einwurf, daß aus dem V. 19 von ihm angegebenen Zwecke des Geſetzes (τ. παραβ. χάριν προσετέθη) eine gegenſätzliche Stellung des letzteren zur Verheißung folge, durch den Nachweis zurück, daß gerade von der entgegengeſetzten (von ſeinen judaiſtiſchen Gegnern vertretenen) Vorausſetzung aus jene Conſequenz ſich ergebe (vgl. das in der Anmerkung über den Sinn der Stelle vorhin Ausgeführte). Hier liegt eine wirkliche Begründung nicht nur der Form, ſondern auch der Sache nach vor; denn der Umſtand, daß eine Folgerung in einem angegebenen Falle (hier: νόμος ἐδόθη ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι) ſich mit Nothwendigkeit ergibt, liefert mindeſtens ein ſehr ſtarkes Präjudiz dafür, daß ſie in dem direct entgegengeſetzten Falle (hier: ὁ νόμος τ. παραβ. χάριν προσετέθη) ſich nicht ergeben könne, und die Anknüpfung durch γάρ iſt deshalb 3, 21 vollkommen gerechtfertigt. An unſerer Stelle fehlt indeſſen gerade das Moment, welches dieſe Rechtfertigung in ſich ſchließt. Denn die beiden Vorausſetzungen, von welchen hier ausgegangen wird (εἰ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί auf der einen und εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ auf der anderen Seite) ſind ſo heterogener Natur, daß ſie einander gar nicht entgegengeſetzt werden können; es kann alſo die von Paulus hervorgehobene Thatſache in keiner logiſch vermittelten Weiſe zur Begründung deſſen dienen, daß die V. 17 angegebene Folgerung als ſolche eine irrige ſei. Setzt man ſich darüber hinweg, daß das zu begründende μὴ γένοιτο nicht die Behauptung Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος für ſich, ſondern die logiſch nothwendige Verbindung dieſes Gedankens mit dem Inhalte des vorangeſtellten Bedingungsſatzes verneint, ſo kann man allerdings dieſe Verneinung V. 18 durch den Hinweis darauf begründet finden, daß der Vorwurf der ἁμαρτία für die Geſetzesfreiheit der Gläubigen nur dann, wenn man das Leben derſelben mit Wiederaufrichtung des Geſetzes wieder nach den Normen des letzteren beurtheile, alſo nicht vom Standpunkte des conſequenten Glaubensprinzipes ein Recht

habe. In diesem Sinne gibt Pfleiderer[1]) den Gedankenzusammenhang von V. 18f. in folgender Weise wieder: „Wenn ich nämlich, was ich abgebrochen habe, wieder aufbaue, dann [freilich] stelle ich mich selbst als Uebertreter hin [wie dies eben euer Fall ist, dagegen trifft diese Consequenz keineswegs auf mich]. Ich nämlich bin mittelst des Gesetzes [dahin gekommen, daß ich] dem Gesetze gestorben" u. s. w.[2]) Hier setzt sich also die Begründung des μὴ γένοιτο im V. 19 fort, oder richtiger gesagt ergibt erst V. 18 mit V. 19 zusammen den begründenden Gedanken. Aber mit welchen Gewaltsamkeiten ist diese Erklärung verbunden! Das γάρ V. 19 wird als Begründung (oder Erläuterung) nicht des im V. 18 vorliegenden, sondern eines von Paulus gar nicht ausgesprochenen Gedankens gefaßt, und ebenso soll sich das betonte ἐγώ aus dem Gegensatze gegen ein ὑμεῖς erklären, von welchem gleichfalls nichts zu lesen ist! Es liegt doch wol auf der Hand, daß Paulus den von Pfleiderer supplirten Gedanken gar nicht verschweigen konnte, ohne durch das damit gegebene Aneinanderrücken von Sätzen, welche gar nicht auf eine unmittelbare Verbindung berechnet waren, den ganzen von ihm beabsichtigten Sinn unkenntlich zu machen[3]). Zum mindesten mußte bei der Form der in Frage stehenden Aussagen, da das Subject in V. 18 ebenfalls in der ersten Person ausgedrückt ist, V. 19 mit einem δέ statt γὰρ

---

1) welcher übrigens nicht sowol den Zusammenhang der Frage: ἄρα ὁ Χρ. ἁμ. διάκονος; mit dem voranstehenden Bedingungssatze unbeachtet läßt, als vielmehr (wie früher erwähnt) von einer unrichtigen Auffassung des letzteren ausgeht.

2) S. 291.

3) Hierzu kommt noch, daß wenigstens der zunächst angeschlossene Satz (V. 19) gar keinen logischen Gegensatz zu dem V. 18 angenommenen Falle (εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ) bildet, wie dies doch der von Pfleiderer angenommene Gedankenzusammenhang nothwendig erfordert. Denn die Worte ἐγὼ νόμῳ ἀπέθανον würden nur eben dasselbe ausdrücken, was auch mit dem ἃ κατέλυσα gemeint war, also nichts besagen, was nicht von Petrus ebenso gut gälte. Oder mit anderen Worten: die Thatsache, daß Paulus dem Gesetze gestorben ist, kann doch nicht wol in Gegensatz dazu treten, daß Petrus das Gesetz, dem er gleichfalls gestorben ist, auf's neue wieder aufrichtet.

angeknüpft werden; bei der thatsächlich vorliegenden Verbindung dagegen kann derselbe nur entweder den vorangegangenen Vers begründen oder ihn erläutern wollen; in dem einen wie dem anderen Falle aber führt er nicht die dort gegebene Begründung fort, sondern diese muß als mit V. 18 abgeschlossen gelten. Wie gesagt, hat indes die ganze soeben besprochene Auffassung des letzteren gegen sich, daß bei ihr der Zusammenhang des verneinten *Χρ. ἁμ. δ.* mit dem in den Worten *εἰ δὲ ζητοῦντες κτλ.* ausgesprochenen Gedanken (die richtige Erklärung der ersteren vorausgesetzt) ganz unberücksichtigt bleibt, während anderseits gerade der auf die Worte *εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ* fallende Ton den stärksten Schein hervorruft, als sollten dieselben dem Inhalte des Bedingungssatzes V. 17 ebenso gegenübertreten, wie das *παραβ. ἐμ. συνιστ.* dem *Χρ. ἁμ. δ.* entspricht. Ohnehin ist der ganze Satz V. 18 seiner Form nach dem angenommenen Zwecke kaum entsprechend. Die ganze Beweiskraft desselben würde nämlich in dem zu ergänzenden Gedanken liegen, daß in dem anderen Falle von einer *παράβασις* oder von *ἁμαρτία* eben überall nicht die Rede sein könne; diese Ergänzung aber wäre durch die Form des betreffenden Satzes nur dann angezeigt, wenn derselbe dahin lautete, daß nur in dem angegebenen Falle man das Aufgeben der Gesetzesnorm oder das gesetzesfreie Leben als Uebertretung beurtheilen könne. Ein solches „nur" wäre hier für den logischen Gedankenzusammenhang kaum zu entbehren, und der thatsächlich vorliegende Mangel desselben (für welchen nach dem früher Ausgeführten Gal. 3, 21 eine Analogie nicht darbietet) wird auch durch eine geschärfte Betonung des Vordersatzes nur unvollkommen gedeckt.

Je weniger also nach allem bisher Bemerkten es gelingen will, aus V. 18 einen Gedanken zu gewinnen, welcher in ungezwungener Weise als wirkliche Begründung des *μὴ γένοιτο* gelten könnte (die früher berücksichtigten Erklärungen Hofmanns und Wieselers kommen natürlich für uns nicht mehr in Betracht), um so mehr dürfte es angezeigt sein, es mit der anderen möglichen Auffassung zu versuchen, nach welcher die in Frage stehende Aussage sich als eine Erläuterung zum Vorhergehenden verhält. Daß

hierbei das unmittelbar voranstehende μὴ γένοιτο für die Beziehung des γάρ übersprungen wird, kann keinen durchschlagenden Grund dagegen abgeben. Der Gedanke Χρ. ἁμ. διάκονος ist ein dem christlichen Bewußtsein so widerstreitender, daß es zu verwundern wäre, wenn Paulus denselben nicht sofort mit einem μὴ γένοιτο zurückgewiesen hätte; dieses selber aber konnte natürlich gar keine andere Stellung erhalten als unmittelbar nach jener Frage, mußte also schon zwischen diese letztere und ihre mit γάρ angeschlossene Erläuterung treten. Um indes diese Auffassung sicher zu stellen und ihren Sinn klar zu legen, werden wir den Gedanken von V. 18 und sein Verhältnis zum Folgenden nunmehr unserseits näher in's Auge fassen müssen.

Hier ist nun zunächst zu beachten, daß die Worte εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ κτλ. ihrer Form nach durchaus den Eindruck machen, eine allgemein gültige Sentenz auszusprechen, und daher auch zunächst aus sich selber verstanden sein wollen. Verhielte es sich nun so, daß „niederreißen" seinem Begriffe nach nur ein Thun, was von Uebel ist, und „wiederaufbauen" dem entsprechend nur das Wiedergutmachen solchen Thuns bezeichnen könnte, so dürfte kaum etwas anderes übrig bleiben als die frageweise Fassung des Satzes, auf welchen dann eine verneinende Antwort erwartet würde. Allein der so gefaßte Satz würde mit dem Folgenden nur dann in eine Gedankenverbindung zusammengehen, wenn es sich V. 19f. wirklich um ein solches Wiedergutmachen früherer Uebelthat handelte, eine Voraussetzung, welche, wie wir uns überzeugten, sich nicht bestätigt. Es ist aber auch in Wirklichkeit gar nicht an dem, daß Einreißen nothwendig ein unrechtes, Aufbauen umgekehrt ein löbliches Thun sein müßte; vielmehr wird es schon bei der nächsten sinnlichen Vorstellung, welche sich mit den Worten verknüpft, wie viel mehr also bei der Uebertragung derselben auf das geistige Gebiet darauf ankommen, was man aufbaut oder niederreißt. Lassen wir daher die Frage, ob das Wiederaufbauen, von dem hier die Rede ist, an sich ein löbliches sei oder nicht, einmal ganz beiseite, so ist anderseits in jedem Falle unleugbar, daß darin ein thatsächliches Zurücknehmen des früheren Niederreißens, also allerdings das Wiedergutmachen einer

früheren vermeintlichen Verfehlung liege. Denn ein von mir selber Niedergerissenes werde ich der Regel nach [1]) nur in dem Falle wiederaufbauen, wenn ich zu der nachträglichen Ueberzeugung gelange, durch mein früheres Thun gegen das Gebot sei es nun der Sittlichkeit oder der Klugheit gehandelt zu haben. Es ist also mein Wiederaufbauen ein thatsächliches Bekenntnis, daß ich mit meinem früheren Zerstören im Unrechte gewesen. Gerade dieser Gedanke ist es aber offenbar, den die Worte *εἰ ἃ κατέλυσα συνιστάνω* aussprechen. Man hat dies freilich durch die Behauptung in Abrede gestellt, der Satz würde vielmehr nur besagen können, daß der Betreffende durch sein Wiederaufbauen frevle [2]), wie ich indessen glaube, nicht mit Recht. Ein *παραβάτης* kann sowol derjenige heißen, der ein Gesetz übertreten hat, wie derjenige, welcher im Begriffe ist, es zu übertreten, gerade ebenso, wie ein Sünder nicht nur der genannt wird, welcher im Sündigen begriffen ist, sondern auch der, auf welchem die Schuld vergangener Sünde lastet — warum also sollte der Satz: „ich stelle mich selbst als Uebertreter dar", nicht heißen können: ich stelle mich als solchen dar, welcher sich [früher] einer Uebertretung schuldig gemacht hat? Rein sprachlich betrachtet wäre freilich der andere Sinn von V. 18 ebenso möglich; sachlich hingegen schließt er sich für den Leser von selber aus, weil er nicht nur, als allgemein gültiger Satz genommen, auf eine Sinnlosigkeit hinausläuft, sondern auch überhaupt von einer Handlung nicht gesagt werden kann, daß sie sich selber in einem bestimmten Lichte erscheinen lasse, sich selber als etwas darstelle (denn das Urtheil über das Subject der Handlung läuft hier doch unzweifelhaft auf ein Urtheil über diese selber hinaus). Man hat sich ferner das nächstliegende Verständnis des in Frage stehenden Satzes dadurch verwirrt, daß man in demselben eine unmittelbare Beziehung auf das Verhalten des Petrus in Antiochien glaubte erblicken zu müssen und außeracht ließ, daß

---

1) Absolut genommen, ist der Satz freilich nicht richtig, allein das Nämliche gilt auch von dem ebenso uneingeschränkt hingestellten Satze 3, 15 (vgl. auch 3, 20 nach der früher für wahrscheinlich erklärten Auffassung).

2) Hofmann, S. 35 f. (gegen seine eigene frühere Erklärung).

V. 18, wie schon gesagt, seiner ganzen Form nach offenbar einen völlig allgemeinen Satz aussprechen will. Es handelt sich also auch bei dem οἰκοδομεῖν und καταλύειν nicht unmittelbar um das mosaische Gesetz und die zu demselben eingenommene Stellung, da des ersteren in dem Satze ja überall keine Erwähnung geschieht, und am allerwenigsten geht es an, die Antwort auf die Frage, in wie fern jemand, der das früher für ungültig erklärte Gesetz wieder in Gültigkeit setze, sich eben damit als einen Uebertreter erweise, in dem Folgenden zu suchen. Aus der directen Beziehung auf das mosaische Gesetz will man nun freilich die Wahl der Bezeichnung παραβάτης erklären, indem man dabei auf den eigentümlich paulinischen Begriff der παράβασις und sein Verhältnis zum Gesetz zurückgeht [1]). Allein zunächst ist es schon nicht ganz correct, wenn Holsten schreibt: „Eine παράβασις gibt es für Paulus nur gegenüber dem νόμος“ (denn vgl. Röm. 5, 14). Statt „gegenüber dem νόμος“ (unter welchem nur das mosaische Gesetz verstanden werden kann) müßte es heißen: gegenüber einem νόμος (oder einer ἐντολή), und nur insoweit, als sich für Paulus thatsächlich die Anwendung des Gesetzesbegriffes auf das geschichtlich gegebene mosaische Gesetz beschränkt, erscheint der Begriff der παράβασις in ausschließlicher Beziehung zu diesem letzteren. Eine Reflexion auf dies thatsächlich gegebene Verhältnis ist aber hier, wo es sich um eine ganz allgemein gehaltene Sentenz handelt, wenig angebracht [2]); anderseits motivirt sich die Wahl des Ausdruckes gerade nach der oben gegebenen Auffassung in sehr einfacher Weise. Denn wollten wir etwa für παραβάτην ἐμ. συνιστ. setzen ἁμαρτωλὸν ἐμ. συνιστάνω, so ist unschwer zu sehen, daß diese letztere Form den beabsichtigten Ge-

---

1) Holsten, S. 282 f., dem Lipsius (Liter. Centralbl. 1870, 186) nachträglich beistimmt.

2) Auch Röm. 4, 15: οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις, ist offenbar der Begriff des νόμος in völliger Allgemeinheit zu belassen, wenn schon der Zusammenhang dieses Satzes mit dem voranstehenden ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται sich durch die Voraussetzung vermittelt, daß jener allgemeine Begriff des νόμος eben im mosaischen Gesetze seine entsprechende Wirklichkeit habe.

danken nur unvollkommen zum Ausdrucke gebracht hätte. Nicht das will ja Paulus sagen, daß, wer das von ihm selber Niedergerissene wiederaufbaue, sich dadurch als „sündig“ oder mit der Eigenschaft der ἁμαρτία behaftet hinstelle, sondern daß er dadurch bekenne, mit der Handlung seines Niederreißens sich versündigt oder Unrecht gethan zu haben, und dieses active Moment auszudrücken war nicht das adjectivische ἁμαρτωλός, wohl aber das Verbalsubstantiv παραβάτης geeignet. Nur das ließe sich allenfalls gegen die angenommene allgemeine Fassung des fraglichen Satzes einwenden, daß, wie wir selber oben andeuteten, in dem Wiederaufbauen von früher zerstörtem nicht nothwendig das Bekenntnis eines begangenen sittlichen Unrechtes, sondern möglicherweise nur einer Unklugheit liege, deren man sich schuldig gemacht. Allein jener allgemeine Charakter des Satzes kann nun einmal nur durch Zuthaten von Seiten des Erklärers beseitigt werden, deren Recht durch nichts erwiesen ist; anderseits hat es wenig Schwierigkeit, anzunehmen, daß Paulus im Hinblicke auf die zu machende Anwendung unwillkürlich seinen Gesichtkreis auf das sittliche Gebiet beschränkt habe. Welches nun diese Anwendung sei, die von V. 18 gemacht werden soll, geht aus V. 19 hervor, in welchem ebenfalls das γάρ zur Einführung einer Erläuterung dient und das ἐγώ sich als Fortsetzung der einmal eingetretenen Form der Rede in der ersten Person Singularis erklärt [1]). Denn eine Begründung des vorangegangenen Gedankens kann man in V. 19 nur dann erblicken, wenn man den Hauptton auf den Worten διὰ νόμου ruhen läßt [2]), während doch der in diesen ausgesprochene Gedanke sogleich fallen gelassen wird und nur die Worte νόμῳ ἀπέθανον eine weitere Ausführung finden, welche deutlich genug beweist, daß vielmehr auf sie der eigentliche Nachdruck zu legen sei. Ohnehin setzt jene Auffassung die directe Beziehung von V. 18 auf das mosaische Gesetz voraus, wogegen nach dem vorhin Ausgeführten weder der Inhalt des 19. Verses zu einer Begründung

---

1) Vgl. Hofmann, S. 36.

2) So Lipsius, Zeitschrift für wissensch. Theologie 1861, 81; Meyer, S. 110ff.

des vorangegangenen Satzes geeignet ist, noch dieser überall einer solchen bedarf. Erläutert aber wird durch V. 19 ff. offenbar nicht, mit welcher Beziehung von einem *πάλιν οἰκοδομεῖν* geredet sei, sondern, sofern nach dem früher Ausgeführten der negative Gedanke des *τῷ νόμῳ ἀποθανεῖν* den eigentlichen Inhalt der Verse bildet, woran man bei den Worten *ἃ κατέλυσα* denken solle [1]). Der Christ ist dem Gesetze gestorben dadurch, daß er an Christum gläubig wurde; richtet er also die Gültigkeit dieses Gesetzes auf's neue für seine Person wieder auf, so thut er eben das, was der vorangegangene allgemeine Satz besagt: er baut das von ihm selber Niedergerissene [2]) wieder auf, legt aber damit zugleich das thatsächliche Geständnis ab, daß er mit seiner früheren Lossagung vom Gesetze sich vergangen habe. So hat also das *καταλύειν* und *πάλιν οἰκοδομεῖν* mittelbar allerdings die Beziehung auf das Gesetz, deren directes Vorliegen wir für V. 18 in Abrede stellen mußten [3]).

Es bedarf nicht erst der Bemerkung, daß der soeben festgestellte Gedanke von V. 18 ff. nur durch den Hinblick auf das getadelte Benehmen des Petrus verständlich wird. Was ferner das Verhältnis dieses Gedankens zu dem Voranstehenden betrifft, so

---

1) Vgl. Usteri, S. 76; Rückert, S. 107.

2) Von ihm selber niedergerissen, sofern das *ἀποθ. τ. νόμῳ* durch den Glauben, also eine Selbstthätigkeit auf seiner Seite vermittelt war.

3) Statt also zu sagen: „wenn ich die von mir aufgegebene Autorität des Gesetzes auf's neue wieder geltend mache, stelle ich jenes mein früheres Aufgeben als eine Uebertretung hin" (= wer die u. s. w., der stellt u. s. w.), hat Paulus den diesem Satze zu Grunde liegenden allgemeineren Gedanken vorangestellt und erst nachträglich die bestimmte ihm vorschwebende Beziehung desselben beigebracht, ohne jedoch schon direct auf das Verhalten des Petrus hinzudeuten. Mit anderen Worten: Paulus hat allerdings schon V. 18 bestimmt die dem Gesetze gegenüber eingenommene Stellung im Sinne; indem er aber seinem Satze die Form größter logischer Allgemeinheit gibt, welche als solche jenes in seinen Gedanken ruhende Moment der Näherbestimmung noch nicht heraustreten läßt, entsteht dadurch das Bedürfnis einer weiteren Erklärung; und eben deshalb, weil V. 19 nur besagen soll, was thatsächlich bei den Worten *ἃ κατέλυσα* gemeint sei, bot sich die Fortführung der Rede in der ersten Person Sing. von selber dar.

wird sich dasselbe nur so bestimmen lassen, daß Paulus damit angibt, was ihn veranlasse oder wie er dazu komme, die V. 17 aufgeworfene Frage zu thun; und wenn bei der Annahme, V. 18 solle das μὴ γένοιτο begründen, nothwendig der Vordersatz den Ton tragen mußte, so wird nun umgekehrt der Nachsatz zu betonen sein. Nicht, daß nur unter dieser (und nicht unter einer anderen) Voraussetzung die in Frage stehende Consequenz sich ergebe, sondern, daß in dem angegebenen Falle eben diese Consequenz unvermeidlich sei, hebt Paulus hervor. Zugleich aber muß bei dem angenommenen Zusammenhange V. 18 ff. eine nähere Erklärung über den Sinn der an sich mehrdeutigen Frage ἄρα Χρ. ἁμ. διάκονος enthalten. Zwar macht es die von uns behauptete völlig allgemeine Fassung des in V. 18 enthaltenen Gedankens unmöglich, zu demselben unmittelbar den weiteren zu ergänzen: mithin ist auch Christus ein Sündendiener; wenn aber jener allgemeine Satz auf die bestimmte Anwendung berechnet ist, welche durch V. 19 f. an die Hand gegeben wird, so kann für den hiernach sich ergebenden Gedanken, daß der gläubige Jude durch Wiederaufrichtung des Gesetzes (oder der Gesetzesgerechtigkeit) seine frühere mit dem Glauben an Christum verbundene Lossagung von demselben als ein Unrecht verurtheile, allerdings nur jene Ergänzung beabsichtigt sein. Auf der anderen Seite ist — um dies zu wiederholen — der Satz, daß Christus ein Sündendiener sei, nur auf Grund eines entsprechenden Urtheils über das Sein oder Verhalten der Gläubigen denkbar; dieses letztere ist also, weil die Behauptung Χρ. ἁμ. δ. erst vermittelnd, als die aus dem Satze εἰ δὲ ζητοῦντες κτλ. zunächst gezogene Consequenz zu betrachten, und Paulus hat nur den beabsichtigten Gedanken unmittelbar im Hinblicke auf das formulirt, was aus ihm für Christum selber sich ergibt. Nun resultirt, wie gesagt, V. 18 ff. das Urtheil, daß Christus ein Sündendiener sei, aus der Voraussetzung, daß das im Glauben an Christum beschlossene Aufgeben der Gesetzesgerechtigkeit und in so fern des Gesetzes selber als ein begangenes Unrecht betrachtet werde; so fern daher in diesen Versen die nähere Erläuterung der an sich unbestimmten Frage V. 17 enthalten ist, kann die Meinung dieser letzteren auch nur diese sein:

wenn wir u. ſ. w., folgt daraus, daß die im Glauben an Chriſtum beſchloſſene Losſagung von dem Geſetze und ſeiner Gerechtigkeit Sünde und ſomit Chriſtus ein Sündendiener iſt? Jenes Aufgeben der Geſetzesgerechtigkeit aber iſt wiederum nur ein anderer Ausdruck für das ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ; man kann daher auch ſagen, daß die nähere Vermittlung des Χρ. ἁμ. δ. einfach dem Inhalte des voranſtehenden Bedingungsſatzes ſelber zu entnehmen ſei, und hienach geſtaltet ſich der Sinn der Frage näher ſo: wenn wir dadurch, daß wir in Chriſto gerecht zu werden ſuchten, als Sünder gleich den Heiden erfunden wurden, folgt daraus, daß jenes Suchen nach Rechtfertigung in Chriſto ſelber Sünde und ſomit Chriſtus ein Sündendiener iſt? Um nun die Möglichkeit zu verſtehen, wie aus dieſer Prämiſſe überall dieſer Schluß gezogen werden könne, hat man nur den Inhalt der erſteren ſchärfer in's Auge zu faſſen. Paulus fragt nämlich nicht, ob aus der durch des ζητεῖν δικ. ἐν Χρ. erwieſenen Sündhaftigkeit, ſondern ob daraus, daß das ζητ. δικ. ἐν Χρ. ein ſolcher unmittelbarer Erweis der Sündhaftigkeit ſei, die in Frage ſtehende Folgerung ſich ziehen laſſe. Der hiernach in der Prämiſſe enthaltene Gedanke beruht ſeinerſeits offenbar ganz auf der Vorausſetzung, daß nur für den, der ſich ſelber als Sünder erkenne, es überall einen Sinn habe, ſeine Rechtfertigung in Chriſto zu ſuchen. Aus den Sätzen aber, daß nur ein Sünder nach der Rechtfertigung in Chriſto trachten könne, und daß in Folge davon dieſes Trachten ein unmittelbarer thatſächlicher Beweis, eine unmittelbare thatſächliche Offenbarung vorhandener Sündhaftigkeit ſei, kann ohne Zweifel — dieſelben rein für ſich genommen — die Vorſtellung abgeleitet werden, daß das ζητεῖν δικ. ἐν Χρ. ſelber nur ein Ausfluß der durch dasſelbe offenbar werdenden ſündigen Beſchaffenheit ſei (während es nach dem wirklichen Verhältniſſe nur die Erkenntnis dieſer letztern vorausſetzt und aus ihr, nicht aus der erkannten Sünde ſelber reſultirt). Die Möglichkeit einer ſolchen Folgerung wird noch dadurch näher gelegt, daß allerdings jenes Thun der Gläubigen und ihre thatſächlich bekannte Sünde in einer Hinſicht, nämlich in der Richtung gegen das Geſetz, zuſammenzutreffen ſcheinen (daß das καταλύειν beide Male

einen ganz verschiedenen Sinn hat, fällt wieder außer Betracht). Mehr aber als eine solche Möglichkeit — und als logisch richtig und nothwendig soll die in Frage stehende Consequenz ja eben nach Paulus nicht gelten — bedürfen wir vor der Hand nicht, um auch nach dieser Seite hin unsere früher begründete Auffassung des Bedingungssatzes im V. 17 für gesichert zu halten.

Der Gang der bisherigen Untersuchung brachte es mit sich, daß alle für die Auffassung des zu behandelnden Abschnittes wesentlichen Momente nach einander zur Erörterung kamen, ohne daß der Gesammtzusammenhang ausdrücklich in Betracht gezogen wäre. Indes bedarf es nur eines Zusammenfassens der bisher gewonnenen Ergebnisse, um dieser letzten Anforderung zu genügen und damit, wie ich hoffe, zugleich auch dasjenige klar zu stellen, was die vorstehende Ausführung etwa noch fraglich gelassen haben sollte.

Zunächst hat sich uns in der That aus V. 15 u. 16 die Antwort auf die Frage nach dem Sinne des ἐθνικῶς ζῆν V. 14 ergeben, welche wir aus der vorausgesetzten Situation selber nicht zu gewinnen vermochten. „Du lebst heidnisch und nicht jüdisch, obwol du ein Jude bist", hat Paulus von Petrus behauptet, und diese Behauptung wird im Folgenden sowol erklärt wie begründet durch den Nachweis, auf welchen nach dem früher Ausgeführten der Inhalt vom V. 15 f. hinzielt, daß sie, die an Christum gläubig gewordenen Juden, nicht minder wie die Heiden als Sünder seien erfunden worden. Denn indem Paulus von vorn herein die Begriffe des Heidnischen und des Sündigen einander gleichsetzt und in dieser Gleichsetzung dem Begriffe des Jüdischen entgegenstellt, ergibt sich hieraus der weitere Gedanke, daß vermöge jener anerkannten Sündigkeit der Jude in seinem Handeln den durch seine natürliche Herkunft ihm aufgeprägten ideellen Charakter verleugne und auf den Boden des gesetzlosen Heidentums hinübertrete, sein Thun nicht jüdischen (im idealen Sinne), sondern heidnischen Charakter trage (vgl. hierzu Röm. 2, 25 und überhaupt das früher Ausgeführte). Daß die Phrase ἐθνικῶς ζῆν nicht ebensowol wie zum Beispiel κατὰ σάρκα ζῆν an sich ein sittliches Verhalten bezeichnen könne, wird schwerlich jemand

behaupten wollten; daß sie aber in dem hier vorliegenden Zusammenhange nothwendig die äußere durch die jüdische Sitte geregelte Lebensweise bezeichnen müsse, ist durch etwaige Berufung auf das in Gegensatz dazu tretende *ἰουδαΐζειν* keineswegs erwiesen. Denn gesetzt auch, das letztere könne nur auf die äußere jüdische Lebensweise bezogen werden — wie es denn ja in dem vorliegenden Zusammenhange unzweifelhaft diese engere Beziehung hat — so würde doch der fragliche Gegensatz auch bei unserer Auffassung des *ἐθν. ζ.* so gewiß bestehen bleiben, als es ein Widerspruch ist, als Jude sich eines sittlichen Verhaltens nach heidnischer Art schuldig zu machen und doch wieder von Heiden die Beobachtung äußerer jüdischer Sitte zu fordern. Jüdisch lebt ja nur, wer sein Verhalten nach den dem Juden als solchem geltenden Normen bestimmt, und hierfür kann es keinen Unterschied machen, ob diese Normen direct sittlicher oder äußerlicher, ritueller Natur sind, wie denn ohnehin Paulus das Gesetz durchweg als eine untrennbare Einheit behandelt [1]); um den Begriff des *Ἰουδαϊκῶς ζῆν* handelt es sich also in dem einen wie in dem anderen Falle. Endlich wird man auch den die Auffassung Rückerts allerdings treffenden Einwand, daß nämlich auf den idealen Sinn des *ἰουδ. ζῆν* kaum ein Leser habe kommen können, der unserigen gegenüber nicht geltend machen, nach welcher ja das sogleich Folgende den ausdrücklichen Hinweis darauf enthält. Allerdings aber scheint noch eine Schwierigkeit ernsterer Art zurückzubleiben. Wenn Paulus, sich mit den gläubig gewordenen Juden überhaupt zusammenfassend, sagt: „dadurch, daß wir suchten in Christo gerechtfertigt zu werden, wurden auch wir als Sünder erfunden", so ist darin zunächst nur ein Urtheil über den der Hinwendung zu Christus vorangehenden Zustand der Gläubigen ausgesprochen [2]); gilt das Nämliche aber deshalb auch für ihr nachfolgendes christliches Leben? Und vollends, mit welchem Rechte konnte Paulus einem Manne wie Petrus den äußersten Vorwurf

---

1) Vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 69 ff.; Ritschl, Altkath. Kirche, S. 73 f.

2) Vgl. Lipsius, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, S. 74.

ins Gesicht schleudern, sein sittliches Verhalten sei ein heidnisches? Indessen auch dies Bedenken ist bei näherer Betrachtung nicht so unüberwindlich, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Was nämlich den ersten Punkt anlangt, so hört doch nach Paulus auch der durch den Geist Christi erneuerte Christ nicht auf, seine Gerechtigkeit in Christo zu haben, wie er dieselbe bei seinem Gläubigwerden in ihm gesucht hat (vgl. V. 20 f.); es wird mithin auch die aus dem letzteren gezogene Folgerung immer in irgend einem Sinne auch auf die Zeit nach dem Eintritte des Glaubens an Christum Anwendung erleiden. Man kann zugeben, daß Paulus in seinen sonstigen Aeußerungen nicht eigentlich auf eine Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen reflectire, welche das Bedürfnis erweckte, die Ergänzung in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen, und daß in der Beurtheilung seiner eigenen Leistungen „nichts weniger hervortrete als jene stetige Unzufriedenheit mit sich, welche namentlich Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht“ [1]). Allein das beweist nicht, daß der in Frage kommende Gedanke ihm überall fremd gewesen sei und man sich berechtigt halten dürfe, denselben auch da abzuleugnen, wo seine Anerkennung durch ganz bestimmte exegetische Gründe gefordert erscheint. Auch steht nicht in Widerspruch, daß Paulus sonst vielmehr die thatsächlich vorhandene sittliche Erneuerung durch den Geist Gottes hervorhebt, wie sie das Leben der Gläubigen im Unterschiede von ihrem früheren Sein charakterisirt; denn durch diese würde jener andere Gesichtspunkt nur dann ausgeschlossen sein, wenn dieselbe als eine thatsächlich absolute und uneingeschränkte gesetzt wäre, wogegen in Wirklichkeit die Ertödtung der σάρξ nur ein allmählich im Leben der Gläubigen sich vollziehender Proceß ist (Röm. 8, 13) [2]). Daß aber hier gerade diejenige Seite mit Nachdruck betont wird, nach welcher das gegenwärtige Sein der Gläubigen noch mit dem der Bekehrung voran-

---

1) Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 363.

2) Vgl. Holsten, Zum Evangelium, S. 444.

gegangenen seiner Beschaffenheit nach zusammenfällt, erklärt sich eben aus dem gerade hier von Paulus verfolgten polemischen Zwecke, welcher ihn zwar nicht an sich unrichtiges behaupten, aber an sich richtiges mit einseitiger Schroffheit betonen läßt. Der Apostel konnte also recht wol für die Thatsache, daß sie, die gläubigen Juden, ebensowol wie die Heiden Sünder *seien* (nicht bloß: *gewesen seien*), sich auf das Urtheil berufen, welches dieselben durch den Act ihres Gläubigwerdens über ihr bisheriges Leben gefällt hatten. Der Vorwurf eines *heidnischen* Lebens ferner, welcher, ohne jede nähere Erklärung ausgesprochen, dem Petrus gegenüber allerdings unbegreiflich sein würde, verliert doch sein Auffallendes und seine Härte, sobald man ihn im Zusammenhange sowol mit der sogleich folgenden näheren Bestimmung wie mit der Situation, aus welcher heraus er erhoben wird, auffaßt. Denn was das Erstere betrifft, so setzt ja Paulus den Begriff des Heidnischen mit dem des Sündigen gleich, und seine Behauptung besagt daher sachlich nichts anderes, als daß Petrus ein Sünder sei und in seinem Leben sich der Uebertretung göttlicher Gebote schuldig mache. Ferner aber — und das ist eben das Zweite — ist die Wahl gerade des in Frage kommenden Ausdruckes hier offensichtlich bedingt durch den beabsichtigten Gegensatz zu dem *ἰουδαΐζειν*, welches Petrus durch sein Verhalten den Heidenchristen aufnöthigte, und erklärt sich zudem aus einem durch die gegebene Situation hinreichend gerechtfertigten Affecte, welcher ihn nach einer möglichst schneidenden und pointirten Bezeichnung greifen läßt. In dem ruhigen Gange einer Deduction würde sich allerdings Paulus schwerlich in der vorliegenden Weise ausgedrückt haben; hier hingegen ist der in Frage stehende Satz um so wirkungsvoller, je paradoxer er auf den ersten Blick gerade gegenüber der gegebenen Situation erscheint, während anderseits jene anscheinende Paradoxie durch das sogleich Folgende wieder aufgehoben wird.

Wollen hienach V. 15 u. 16 nur zu einer Erklärung und Rechtfertigung der V. 14 gethanen Frage dienen [1]), so findet weiter,

---

[1]) Daß diese Erklärung ebenso wie V. 15 mit *γάρ* angeknüpft würde, ließe

wie wir sahen, ein ganz analoges Verhältnis zwischen V. 18—21 und dem gleichfalls eine Frage enthaltenden 17. Verse statt. Letzterer macht nun allerdings zunächst den Eindruck, als wolle mit ihm Paulus einem, wenn nicht wirklich erhobenen, doch möglichen Einwande gegen seine Lehre begegnen. Indessen will dazu der Umstand wenig stimmen, daß gegen das sonst zu beobachtende Verfahren des Apostels das Folgende weder die einfache Verneinung der in Frage stehenden Consequenz begründet (vgl. dagegen Röm. 3, 6. 6, 2. 15. 9, 14. 11, 1. Gal. 3, 21), noch ihr den wirklichen Sachverhalt gegenüberstellt (vgl. dagegen Röm. 3, 31. 7, 7. 13. 11, 11. Gal. 3, 22 f.), sondern, wie gesagt, vielmehr die Frage selber in einer Weise erläutert, welche nur eine Begründung des Rechtes, dieselbe zu thun, beabsichtigen kann. Weiter aber hat Paulus bei dieser Erläuterung unverkennbar das Verhalten des Petrus im Auge, gegen welches seine ganze Rede gerichtet ist. Petrus hatte ja thatsächlich das Gesetz, dem er durch sein Gläubigwerden (V. 16) principiell gestorben war (V. 19), auf's neue als bindend anerkannt, er hat damit also nach dem Grundsatze V. 18 sein früheres Thun als ein begangenes Unrecht gestempelt. Nun aber hat er seine Gerechtigkeit in Christo, mit Ausschluß des Gesetzes, nur auf Grund dessen suchen können, daß in Christus zuvor eine, nicht auf Gesetzeswerke gegründete, Gottesgerechtigkeit offenbart ist (Röm. 3, 21); schließt daher jenes eine Versündigung in sich, so ist ihm auch Christus selber Ursache einer Versündigung geworden und erscheint daher als ein solcher, welcher durch das in ihm Dargebotene der Sünde förderlich ist oder ihr dient [1]). Hienach kommt thatsächlich V. 18 ff. auf den Sinn hinaus, daß die V. 17 aufgeworfene Frage eben nur im Hinblicke auf das Verhalten des Petrus gethan sei, sofern nämlich dieses in Wirk-

---

sich erwarten; nothwendig aber war die Verknüpfung nicht, und das Fehlen derselben kann deshalb keinenfalls ein durchschlagendes Argument gegen die obige Auffassung abgeben.

1) In der Verbindung ἁμαρτίας διάκονος ist der erste Begriff ganz allgemein zu fassen und nicht von einer bestimmten Versündigung zu verstehen, wozu allerdings die Bezeichnung Christi als διάκονος kaum passen würde.

lichkeit Christum im Lichte eines Sündendieners erscheinen lasse. Wenn nun also Paulus in Form eines Fragesatzes eine mögliche Consequenz aufstellt, die sowol durch ihren Inhalt an sich wie durch das sogleich angefügte *μὴ γένοιτο* als eine das christliche Bewußtsein verletzende und deshalb unmögliche gekennzeichnet wird, dann aber seine Frage durch den Hinweis motivirt, daß eben jene Consequenz aus dem in's Auge gefaßten Verhalten des Petrus mit Nothwendigkeit sich ergebe: so wird man sich dem Eindrucke nicht entziehen können, daß der Apostel hier nicht sowol sich oder seine Lehre verteidigen, als vielmehr umgekehrt seinerseits einen Vorwurf erheben wolle, dahin gehend, daß Petrus durch sein Handeln Christum selber zu einem Sündendiener mache. Diesen Gedanken hätte Paulus unvermittelt an den vorigen, mit V. 16 abgeschlossenen anreihen können; er hat aber statt dessen eine Form gewählt, welche beide Gedanken mit einander in Verbindung setzt und in unmittelbarem Flusse von dem einen zum andern hinüberleitet. Denn nur diese rein formelle Bedeutung kann ich nach den bisherigen Ergebnissen dem Umstande zuschreiben, daß der Satz *Χρ. ἁμ' διάκονος* als eine mögliche Folgerung aus der in dem voranstehenden Bedingungssatze angeführten Thatsache ausgesprochen wird. Dasselbe konnte freilich nur unter der Voraussetzung geschehen, daß zwischen der Prämisse und dem formell aus ihr hergeleiteten Gedanken in Wirklichkeit ein möglicher logischer Zusammenhang stattfinde, und daß dies der Fall sei, ist weiter oben nachgewiesen worden; hingegen haben wir keinen Anlaß zu fragen, ob wirklich der dabei vorausgesetzte Gedankengang von Paulus bei seinen jüdischen oder judaisirenden Gegnern angetroffen sei oder bei denselben hätte erwartet werden können. Statt also überhaupt zu fragen: „Christus ist doch nicht etwa ein Sündendiener?“ knüpft Paulus in der Form an das Vorhergehende an, daß er jenes gleich darauf aus dem Verhalten des Petrus hergeleitete Urtheil als ein mit nichten aus der von ihm vorhin hervorgehobenen Thatsache Folgendes hinstellt; und dies wiederum hat nicht den Sinn, als ob es ihm darauf ankäme, die berührte Folgerung selber als eine unberechtigte auszuschließen, sondern ist vielmehr eine Wendung, durch welche Paulus einen Uebergang von dem vorhin Ausgesprochenen

zu dem nun Auszusprechenden gewinnt. Nur deshalb kann er sich mit der einfachen kategorischen Zurückweisung jener Folgerung begnügen, um dann dieselbe als solche sofort fallen zu lassen und nur den gefolgerten Satz für sich allein festzuhalten. Die Gedankenverbindung des Abschnittes ferner würde näher diese sein: „wenn durch unser Suchen, in Christo (und nicht durch das Gesetz) gerecht zu werden, auch wir unserseits als Sünder (wie die Heiden) erfunden wurden, ist deshalb etwa Christus ein Sündendiener? Ich frage so, weil, wer das von ihm selbst Niedergerissene wiederaufbaut, eben dadurch bekennt, mit seinem früheren Niederreißen sich versündigt zu haben. Ein solches Niederreißen nämlich ist von Seiten des an Christum Gläubigen geschehen, da er dem Gesetze starb, um hinfort sein Leben im Fleische im Glauben an den Sohn Gottes (und nicht im Streben nach gesetzlicher Gerechtigkeit) zu leben." Allerdings ist dieser Gedankengang ein formell nicht ganz zu Ende geführter, sofern die ausdrückliche Schlußanwendung auf Petrus und sein Verhalten verschwiegen ist. Aber sie durfte verschwiegen werden, weil der von Paulus voranerwähnte geschichtliche Hergang selber die bezügliche Ergänzung darbot; ja man darf behaupten, daß diese formelle Unfertigkeit des Gedankens, welche es dem Angeredeten überläßt, selber auf sich von dem Gesagten die Anwendung zu machen, hier wirkungsvoller ist, als es eine regelrecht abgeschlossene Auseinandersetzung gewesen wäre.

Hienach gestaltet sich der Inhalt des ganzen in dem Bisherigen behandelten Abschnittes in sehr einfacher Weise so, daß es wesentlich zwei Fragen sind, welche Paulus dem Petrus entgegenhält und alles Uebrige als Erläuterung und Rechtfertigung an diese sich anschließt. Mit der ersten Frage führt Paulus seinem Mitapostel zu Gemüthe, daß er kein Recht habe, von den Heiden jüdisches Wesen in äußeren Dingen zu verlangen, wenn er, der Jude, selber sich nicht von Verleugnung des jüdischen Charakters im höheren Sinne freisprechen dürfe — daß er, welcher auf's neue eine Schranke zwischen sich und den Gläubigen aus der Heidenwelt aufrichte und sich der Gemeinschaft mit denselben entziehe, der Anerkennung einer im tieferen Grunde stattfindenden Gemeinschaft mit den Heiden sich dennoch nicht zu entziehen vermöge. Und mit der

anderen Frage gibt er ihm zu bedenken, daß sein Thun nicht weniger in sich schließe als eine thatsächliche Verurtheilung des Strebens, das ihn zu Christo geführt habe, damit aber gegen diesen selber sich richte, in dem Glauben an welchen er vom Gesetze frei geworden sei.

So hält seine Rede durchaus den Charakter persönlicher Beziehung auf den Petrus inne und ist nichts weniger als eine allgemeine Auseinandersetzung über Rechtfertigung und Heiligung, welche etwa den V. 11 ff. berichteten Vorgang nur zum äußeren Anlaß nähme. Aber so persönlich gehalten, ist sie allerdings geleitet durch ein weitergreifendes sachliches Interesse. Was hier Paulus dem Petrus entgegenhält, soll offenbar nicht ausschließlich und auch nicht vorzugsweise das Verhalten des letzteren an das Licht rein sittlicher Beurtheilung rücken, sondern wesentlich der Wahrung eines gefährdeten Principes, der Richtigstellung eines verwirrten objectiven Sachverhaltes dienen. Denn in beiden Abschnitten seiner Rede wird das Thun des Petrus gemessen an den Grundgedanken des von Paulus verkündigten Evangeliums selber, in dem ersten (V. 14—16) an der Thatsache der auf Seiten der Juden wie der Heiden völlig gleichen Sündigkeit und Heilsbedürftigkeit, welche für beide die gleiche Unmöglichkeit einer Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes begründet, in dem zweiten (V. 17—21) an der Thatsache, daß Christus für jeden an ihn Gläubigen des Gesetzes Ende ist. Freilich knüpft gerade an diesen principiellen Charakter des von Paulus Ausgeführten das im Eingange dieser Untersuchung erwähnte Bedenken an, daß der Inhalt von V. 15—21 der Beurtheilung der in Rede stehenden Handlungsweise des Petrus, welche Paulus seiner Angabe des geschichtlichen Herganges selber eingeflochten hat, nicht angemessen sei, da er vielmehr auf Zurechtweisung eines wirklich in seiner Ueberzeugung irre Gewordenen berechnet erscheine. Man hat nun zwar hinsichtlich des V. 13 erhobenen Vorwurfes der Heuchelei betont, daß Paulus hier die schwächere Natur des Petrus nach dem Maßstabe seiner eigenen, deshalb aber mit einseitiger Härte beurtheile und demgemäß eine bewußte Verleugnung der besseren Ueberzeugung in dem sehe, was in Wirklichkeit wesentlich mit ein Schwanken der Ueberzeugung, eine noch

unüberwundene Gebundenheit des Gewissens sei [1]). Indessen ist offenbar durch diese Annahme, der ich übrigens keineswegs entgegentreten will, der in Frage stehende Anstoß deshalb gar nicht beseitigt, weil die Haltung des Paulus in diesem Falle doch immer nur durch seine subjective Beurtheilung und nicht durch die hievon abweichende objective Beschaffenheit desselben bestimmt werden konnte. Dagegen ist wiederum ein Doppeltes nicht außer Augen zu lassen. Einmal nämlich ist, wie schon bemerkt wurde, auch der Inhalt von V. 14 in seiner angenommenen Isolirung nichts weniger als geeignet, den beregten Vorwurf der Heuchelei zur Geltung zu bringen, und anderseits wird ja wirklich die Aeußerung des Paulus durch den Hinblick auf die vorliegende Abweichung von der evangelischen Heilswahrheit motivirt (V. 14). Denn darüber, daß der Ausdruck ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου hier in demselben Sinne gemeint sei wie V. 5, also die objective Wahrheit des Evangeliums oder den unverfälschten Gehalt desselben bedeute, kann doch nicht wol ein Zweifel bestehen. Und in der That ist es nur begreiflich, wenn Paulus zunächst unter dem hiedurch angedeuteten Gesichtspunkt den Vorgang auffaßt und ihn demgemäß behandelt. Man vergesse nur nicht, welchen Eindruck das fragliche Verhalten eines der Häupter der Urgemeinde, welchem dann die übrigen Juden und unter ihnen selbst Barnabas sich anschlossen (V. 13), auf die antiochenische Gemeinde machen, wie wichtig es dem Paulus erscheinen mußte, die Gefahr, welche dieser Eindruck ohne Zweifel für manche Glieder derselben in sich schloß — man denke nur an die Erfolge der in den galatischen Gemeinden aufgetretenen Agitatoren! — sofort durch ein kräftiges Eintreten zu paralysiren. Eben deshalb spricht er das, was er zu sagen hat, nicht unter vier Augen, sondern öffentlich in voller Gemeindeversammlung (ἔμπροσθεν πάντων V. 14) aus; daß aber sein Wort, welches der gefährdeten Wahrheit des Evangeliums dienen soll, sich grade an den Urheber dieser Gefährdung wendet, wird man nicht anders als natürlich nennen

---

[1]) Holsten, Zum Evangelium, S. 363 und schon früher im wesentlichen ebenso Hilgenfeld, Der Galaterbrief, S. 62 und Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1860, 165; auch Pfleiderer, Paulinismus, S. 287 f.

müſſen. So erklärt denn der ganze Sachverhalt die Haltung ſeiner Rede, welche auf der einen Seite ebenſo perſönlich gewendet iſt, wie ſie auf der anderen Seite inhaltlich über das bloß Perſönliche hinausgreift. Und eben weil dies letztere der Fall iſt, weil hier wie von ſelber bereits die Grundgedanken des von Paulus verkündeten Evangeliums ſich hervordrängen, erhält der von uns behandelte Abſchnitt die Bedeutung eines Binde- und Uebergangsgliedes, ſofern er einmal den erſten, mehr perſönlich gehaltenen Theil des Briefes abſchließt, anderſeits hingegen materiell bereits in die mit Kap. 3 beginnende rein ſachliche Auseinanderſetzung hinüberleitet.

Die vorſtehende, hiemit an ihrem Ende angelangte Unterſuchung maßt ſich nicht an, alle ihre Aufſtellungen zu gleicher Evidenz erhoben zu haben, und wird vielleicht gerade in dem Punkte, welcher das nächſte Motiv für den in ihr angeſtellten Verſuch abgab, dem Vorwurf des Gewagten entgegenſehen müſſen. So lange indes die gegen die ſonſtigen Erklärungen geltend gemachten Einwände nicht als grundlos nachgewieſen ſind, wird ſie immerhin einigen Anſpruch auf Beachtung erheben dürfen; mindeſtens iſt ſie lange genug durchdacht, um zu der Hoffnung zu berechtigen, daß ſie eine befriedigendere Erklärung des behandelten ſchwierigen Abſchnittes werde anregen können, ſollte der in ihr gemachte Verſuch ſeinerſeits den richtigen Weg nicht gefunden haben.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Christentum und Schule.

Ein Vortrag

von

D. Gustav Baur.

Nicht etwa ein Theologe, sondern ein berühmter Vertreter der Geschichte und der Staatswissenschaft, Dahlmann, sagt in seiner Politik: „Die Wirkung der Rechtsanstalten, welche der Staat aufstellt, beruht auf seinen Bildungsanstalten.“ Da nun aber die Bildung nicht etwa bloß in der Mittheilung von Kenntnissen besteht, sondern sich wesentlich auch auf Gesinnung und Charakter bezieht, so fährt er fort: „Mit dem Sollen gelingt es schlecht ohne die Verbesserung des Wollens. Unser Wille aber wird allein dadurch verbessert, daß von den im Menschen streitenden Willenskräften die bessere . . . . zur Herrschaft gelangt. Dahin kommt es, wenn frühzeitig sich die Gesinnung auf das vollkommenste der Wesen richtet als den Quell alles Guten und den Träger jedes untergeordneten Daseins.“ Und diese Gedankenreihe fortsetzend und abschließend heißt es endlich später: „Der Staat, so hoch er steht, hat nicht allein die Gewalt; durch ihn geht eine Ordnung der Dinge, die er zuvor anerkennen muß, damit sie bedingt ihm diene; . . . . vor allem ist dem Staat die Religion überlegen“. Demgemäß hat denn auch der Staat, seitdem er in der Fürsorge für die Volksbildung eine seiner wichtigsten Pflichten erkannt und

diese Fürsorge der Kirche, welcher sie früher fast ausschließlich überlassen war, mehr und mehr abgenommen hat, die große Bedeutung der Religion und des religiösen Factors im Zusammenwirken der erziehenden Kräfte nicht verkannt. Und in der That, der Staat würde die wahre Grundlage seines Bestehens und Gedeihens aufgeben, wenn er wähnte, die Gebote Gottes durch seine bürgerlichen Gesetze und die Furcht Gottes durch die Furcht vor der Strafe, welche seine Gerichte verhängen, ersetzen zu können. Auch kann man, wenigstens im Kreise wissenschaftlich und gesellig gebildeter Menschen, jene sonderbaren Schwärmer zur Zeit noch als vereinzelte Curiositäten ansehen, welche die erste Aufgabe der Erziehung darin erblicken, daß der Keim religiösen Lebens in der Seele des Kindes zerstört werde, und daß man den jungen Weltbürger, anstatt ihn in der heiligen Taufe seinem Gott und seinem Erlöser darzubringen, vielmehr der großen Göttin Natur und dem in ihrem Reiche nie ruhenden Kampfe ums Dasein weihe, unter Formen, welche zu beweisen scheinen, daß der darwinische Entwickelungsproceß bereits in die Periode der rückbildenden Metamorphose eingetreten ist, in welcher der Mensch nicht mehr aus der Thierheit sich hervorringt, sondern es bequemer und seiner würdiger findet, in die Bestialität wieder hinabzusinken. Und so gehören auch die Lehrer wol noch zu den Ausnahmen, welche am liebsten von dem Religionsunterricht dispensirt sein möchten, und die Regel bilden vielmehr die, welche sich dessen bewußt sind, daß sie mit der religiösen Unterweisung der Jugend die sicherste Handhabe aufgeben würden, um die Zöglinge an ihrem innersten Wesen anzufassen. Wenn sonach die große Bedeutung, welche die Religion für die Erziehung und für den Schulunterricht hat, von der großen Mehrzahl derjenigen, welche in irgend einer Weise mit der Erziehung zu thun haben, bereitwillig zugestanden wird, so mindert sich die Zahl der bejahenden Stimmen schon, wenn gefragt wird, ob man dasselbe auch für das positive Christentum gelten lasse. Die Ansicht ist eben noch weit verbreitet, daß die Religion etwas sei, was von dem Kopfe eines einzelnen Menschen ausgeklügelt, oder etwa auch von Seiten des Staates durch eine Commission von Sachverständigen festgesetzt werden könne. In Wahrheit aber ist

die Religion geworden und wird sie in dem unter Gottes Leitung sich vollziehenden großen Gange der Geschichte der Menschheit. Und nachdem die natürlichen Religionen des Heidentums ihre Unfähigkeit, das religiöse Bedürfnis des Menschen zu befriedigen, thatsächlich bewiesen haben, ist, durch die geoffenbarte Religion des Alten Bundes vorbereitet, die geoffenbarte Religion des Christentums, wie Hegel es treffend ausgedrückt hat, die Angel, an welcher die Geschichte der Menschheit sich umdreht, der Mittelpunkt, bis zu welchem und von welchem aus alle Geschichte geht. Christliche Gedanken bilden die wesentlichsten Elemente der geistigen Atmosphäre, in welcher wir athmen und leben, und die richtige Fragestellung ist gar nicht, ob wir mit dem Christentum uns befassen wollen oder nicht, sondern, ob wir unseren thatsächlich vorhandenen Zusammenhang mit ihm verstehen lernen oder auf dieses Verständnis und damit auf das beste Theil unseres geistigen Lebens verzichten wollen. Aber wenn man, von solchen Erwägungen geleitet, auch geneigt ist, dem Christentum sein wohlerworbenes Recht auf Mitwirkung bei der Erziehung zuzugestehen, so zeigt sich bei vielen die gleiche Neigung keineswegs in Bezug auf die Kirche. Und doch: so gewiß die Seele des Leibes als ihres Organes bedarf, so gewiß das höhere Leben des Menschen auf allen Gebieten zu seiner Entfaltung einer sichtbaren Gemeinschaft bedarf; ebenso gewiß hat sich das Christentum, welches an sich nichts anderes ist, als das von Jesus Christus ausgegangene neue Leben, mit innerer Nothwendigkeit in der Kirche seine sichtbare Gestalt geschaffen. Die Kirche mag in ihrem thatsächlichen Bestande ihre Irrtümer und Gebrechen haben, für welche durch Zurückgehen auf das wahre Wesen des Christentums Correctur und Heilung gesucht werden muß; wenn aber eine sichtbare, durch Gemeinsamkeit der Lehre, des Cultus und der Verfassung verbundene kirchliche Gemeinschaft gar nicht existirte, so würde das nur ein Beweis sein, daß auch ein gesundes und kräftiges christliches Leben nicht vorhanden ist. Und so ist endlich auch der Unterschied der Confessionen, in welche die eine christliche Kirche sich getheilt hat, nicht etwas Gleichgültiges oder zufällig Entstandenes oder willkürlich Gemachtes; sondern er ist ein mit geschichtlicher Nothwendigkeit Gewordenes. Und da er

bis in die einfachsten Grundlehren des Christentums hinein sich geltend macht, so darf auch der Pädagoge ihn nicht ignoriren oder meinen, dadurch über ihn hinwegkommen zu können, daß er auf ein allgemein Christliches sich zurückzieht. Er tritt uns mit einem bestimmten Entweder-Oder gegenüber und fordert eine bestimmte Entscheidung darüber, ob wir Christen sein wollen nach römischer oder nach evangelischer Auffassung. In Anbetracht nun aller der in diesen einleitenden Worten angedeuteten Differenzen schien es mir nicht unzeitgemäß oder unzweckmäßig zu sein, Ihre Aufmerksamkeit auf die Bedeutung zu lenken, welche das Christentum und die evangelische Kirche für die Volksbildung und die Schule hat. Um einem möglichen Misverständnisse von vorn herein zu begegnen, bemerke ich, daß ich dem Staate nicht im geringsten das Recht bestreite, die Leitung und Beaufsichtigung des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens als eine in sein Gebiet fallende Angelegenheit anzusehen und zu behandeln; wol aber ist das meine Meinung, daß eine Trennung der beiderseitigen Verwaltung nicht eine Lossagung der Schule von den von der Kirche gepflegten Grundsätzen und Lehren des Christentums einschließt.

Ich beginne mit dem Satze, daß das Christentum selbst nach seinem innersten Wesen eine Erziehungsanstalt im höchsten Sinne ist. Es beruht auf dem Glauben an die durch Jesus von Nazareth begründete Erlösung der Menschheit. Erlösen will es den Menschen von Irrtum und Aberglauben, um ihn zur Erkenntnis der Wahrheit zu leiten, und erlösen will es ihn von der Sünde, um ihn zu einem heiligen Leben, zu dem wahren Leben zu leiten in Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen Gottes. Sein eines Ziel also ist die Berichtigung, die rechte Ausrüstung und Leitung der Erkenntnis und das andere die Berichtigung, die rechte Ausrüstung und Leitung der Gesinnung und des Willens. Mit diesen beiden Zielen ist aber zugleich die Grundaufgabe aller Erziehung bezeichnet und umfaßt. Darum ist der Erlöser von alten Kirchenlehrern ebenso treffend als schön der *θεῖος παιδαγωγός*, der göttliche Erzieher, genannt werden. Und zwar will er, daß allen Menschen geholfen werde. Im Gegensatze zu der schnöden und selbstsüchtigen Aristokratie der Macht,

des Reichtums, der Bildung, wie sie im heidnischen Altertum herrschte, ohne Theilnahme für das unterdrückte, arme und verwahrloste Volk, hat das Christentum alle Menschen als Glieder Eines Leibes zusammengefaßt unter dem Begriffe der allen gemeinsamen Sünde, aber auch des allen gemeinsamen Bedürfnisses nach Erlösung und der allen gemeinsamen Bestimmung und Fähigkeit, erlöst zu werden. Es hat den unendlichen Werth kennen und schätzen gelehrt, welcher einer jeden Menschenseele als solcher zukommt. Der weitverbreitete heidnische Greuel, daß man schwächliche und gebrechliche Kinder aussetzte und dem Tode preisgab, weil sich nicht erwarten ließ, daß sie einst als nützliche Bürger den äußeren Zwecken des Staates würden dienen können, mußte vor dem Geiste des Christentums weichen, welches seinen Beruf darin fand, die Seele dem in ihr selbst liegenden Zwecke entgegenzuführen, daß sie eine selige Bürgerin im Reiche Gottes werde. So hat es, ein Gegenstand des Erstaunens oder auch des Spottes für die vornehme heidnische Bildung, der Schwachen und Unterdrückten, der Armen und Kranken, der Frauen und Kinder sich angenommen; es ist mit einem Worte verfahren nach dem Worte seines Meisters: „Mich jammert des Volkes!“ — und erst aus dem Christentum ist dem Staate die Erkenntnis seiner Pflicht gekommen, für die Erziehung und Bildung aller seiner Angehörigen Sorge zu tragen, wie die Erkenntnis seines Rechtes, die Benutzung seiner Erziehungs- und Bildungsanstalten von allen seinen Angehörigen zu fordern. — Und umfassend, wie in Bezug auf die zu bildenden Individuen, ist das Christentum auch in Bezug auf die Gegenstände der Bildung. Das dritte Kapitel des 1. Korintherbriefes schließt mit dem großen und tiefen Worte: „Alles ist euer; ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“ Mit dem Worte: „Ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes“ bezeichnet der Apostel Paulus den lebendigen Mittelpunkt, in welchem alle christliche Erziehung und Bildung wurzeln muß; aber mit dem unmittelbar vorhergehenden: „Alles ist euer!“ weist er zugleich auf die unendlich weite und reiche Peripherie hin, welche dieses Centrum umgibt, und auf den Beruf des Christentums, dem Gleichnisse vom Sauerteig entsprechend, das ganze natürliche Leben des Menschen zu umfassen,

um es mit seiner läuternden, stärkenden, heiligenden und verklärenden Kraft zu durchdringen. Es war natürlich, daß die christliche Erziehung ihre Pflegebefohlenen zuerst in jenem Centrum zu befestigen suchte; und wenn Paulus vor den stolzen Weisen Griechenlands sagte, er halte sich nicht dafür, daß er etwas wisse unter ihnen, ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten, so war das in der That ein rühmenswerthes neues, sicheres und höchst inhaltreiches Wissen, welchem der blasirte Hochmuth der heidnischen Weisen nichts entgegenzusetzen hatte, als die Frage des Zweifels oder der Verzweiflung an jeder sicheren Erkenntnis: „Was ist Wahrheit?", welche Pilatus mit vornehmem Achselzucken dem entgegenwarf, welcher in die Welt gekommen ist, daß er die Wahrheit zeuge. Mehr und mehr aber eigneten sich die Christen von jenem Centrum aus auch die allgemeinen Bildungselemente an, welche die Wissenschaft und Kunst Griechenlands und Roms herangepflegt hatte, und Kirchenlehrer, wie, um nur einige Namen zu nennen, Clemens von Alexandrien und Origenes im dritten, Chrysostomus und Augustin im vierten und fünften Jahrhundert, standen auch auf der Höhe der allgemeinen weltlichen und wissenschaftlichen Bildung ihrer Zeit.

Aber die alte Bildung Griechenlands und Roms stand dem jungen Christentum in fertiger Abgeschlossenheit gegenüber. Daher kommt es, daß in den Schriften der genannten Männer uns mancherlei Elemente begegnen, die uns fremdartig anmuthen. Sie sind eben dem Kreise einer Bildung entlehnt, welche auf einem außerhalb des Christentums liegenden Boden erwachsen ist, und es ist dem christlichen Geiste noch nicht gelungen, sie völlig zu durchdringen und sich anzueignen. In noch höherem Maße konnte darum das Christentum seinen pädagogischen Beruf erfüllen, als die germanischen Völker in den Vordergrund des weltgeschichtlichen Schauplatzes hervortraten. Diese brachten dem Christentum nicht eine abgeschlossene Bildung bereits entgegen; vielmehr haben sie ihre staatliche Einheit und höhere Bildung erst durch das Christentum empfangen. Es ist wieder der vorhin erwähnte Historiker und Politiker, welcher die ebenso beherzigenswerthe als oft vergessene Wahrheit ausgesprochen hat: „Alle höhere

Bildung und namentlich auch der Fortschritt in bewußter Staatsbildung ist dem neueren Europa durch das Christentum und mit ihm geworden. Es gilt hier gar nicht die Frage, ob nicht diese oder jene Wahrheit oder Erleuchtung den germanischen Völkerschaften auch auf anderem Wege ebenso füglich hätte zukommen können. Man weiß dem Geber Dank und calculirt sich nicht von der Dankbarkeit frei durch die Erwägung, ob dieser oder jener nicht auch am Ende ausgeholfen haben möchte. Die christliche Vorzeit hat Gliedmaßen unseres Daseins geschaffen, denen wir nicht entsagen können, auch wenn wir wollten." In dieser Beziehung ist vor allem das Verdienst des Kaisers Karl gar nicht hoch genug anzuschlagen, welcher mit Recht den Namen des Großen führt, wie nur die Männer, welche nicht bloß einzelne staunenswerthe Thaten gethan, sondern mit schöpferischer Kraft auf das Leben ihres Volkes eingewirkt und ihm eine feste und lebendige Grundlage für seine weitere Entwickelung gegeben haben. Mit sicherem Scharfblick erkannte er, daß die getrennten Glieder des deutschen Volkes nur durch das Christentum zu fester Einheit könnten verbunden werden; und daß ihm das Christentum zusammenfiel mit der Gestalt, welche es in der römischen Kirche genommen hatte, war unter den damaligen Verhältnissen nicht anders möglich und auch um so unbedenklicher, da er die Kraft in sich fühlte, sein gutes Kaiserrecht gegen etwaige Anmaßungen des römischen Bischofs zu behaupten. Er begnügte sich aber nicht damit, seine Deutschen nur in die äußere Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu sehen, sondern sein Hauptstreben war darauf gerichtet, in seinem Volke wirklich christliche Erkenntnis zu verbreiten. Von jedem seiner vier Züge nach Rom (774, 781—782, 787 und 800—801) brachte er aus dieser Metropole der abendländischen Bildung für jenes Streben neue Anregung und Nahrung mit; und es ist fast rührend, zu sehen, wie er bei einem von den gewaltigsten Arbeiten und Kämpfen im Gebiete der großen Politik bewegten Leben doch Zeit und Stimmung fand, nicht bloß um das Kleinste, was sich auf die Bildung der Jugend und des Volkes bezog, persönlich sich zu bekümmern, sondern auch selbst noch zu lernen, was er von seinem Volke gelernt wissen wollte. Und die treue

und umsichtige Bemühung des großen Kaisers ist nicht vergeblich gewesen. Ihm ist es zu verdanken, daß noch durch das ganze 9. Jahrhundert hindurch die Kirche des fränkischen Reiches vor allen anderen das regste geistige Leben bethätigte. Und wie die Bildung und insbesondere die literarische Bildung des deutschen Volkes durchaus von seiner Christianisirung abhängig war, das beweisen auf das schlagendste die von Müllenhoff und Scheerer 1863 in 1., 1871 in 2. Auflage herausgegebenen „Denkmäler der deutschen Poesie und Prosa vom 8. bis 12. Jahrhundert". Fast alle diese Denkmäler sind christlichen Inhaltes und bezeugen, daß die Anfänge der christlichen Literatur in Deutschland zugleich die Anfänge der deutschen Literatur überhaupt sind. Noch deutlicher, als in diesen kleineren Denkmälern der althochdeutschen Literatur, offenbart sich in deren größtem Literaturwerke, in der kaum mehr als ein halbes Jahrhundert nach Karls Tode von dem Mönche Otfried von Weißenburg unter dem Namen „Der Krist" verfaßten Evangelienharmonie und in noch höherem Grade in dem noch um mehrere Jahrzehnte älteren, denselben Gegenstand behandelnden Heliand oder Heiland ein wunderbar inniges Durchdrungensein der deutschen Sprache und Volkstümlichkeit von dem Inhalte und Geiste des Evangeliums. Daß diese so verheißungsvollen Anfänge nicht weiter gepflegt wurden, davon trägt die Schuld die römische Kirche, welche, ganz gegen den ausdrücklichen Befehl des Apostels, dessen sie sich als ihres ersten Bischofs rühmt, über ihrem vorwiegenden Bestreben, über das Volk zu herrschen, den pädagogischen Beruf des Christentums versäumte und vergaß. Gleichwol fiel bei der Innerlichkeit des Gemüthslebens, welche dem deutschen Volke eigentümlich ist, auch der sparsam ausgestreute Same der christlichen Lehre auf einen so empfänglichen Boden, daß das ganze Mittelalter hindurch manche herrliche Frucht daraus hervorwuchs: die romanische und gothische Architektur wird zu einer großartigen Symbolik christlicher Gedanken, durch die Dichtungen wehet ein christlicher Hauch, und in der Prosa der deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Meister Eckharts, Joh. Taulers, Heinrich Suso's, schmiegt sich die deutsche Sprache mit unvergleichlicher Leichtigkeit und Anmuth an die tiefinnerlichsten Gedanken dieser

Gottesfreunde an. Auch nahmen sich einzelne Bischöfe, Klöster und städtische Obrigkeiten ausnahmsweise der vernachläßigten Jugendbildung eifriger an. Die Regel aber bildete ein höchst trauriger Zustand des öffentlichen Schulwesens. Und weil die Kirche bei ihrer angeführten Tendenz die Heranbildung des Volkes zu geistiger Selbständigkeit eher fürchten als fördern mußte und darum nichts dafür that, so wurde überhaupt nichts gethan. Denn dem Staate fiel es nicht entfernt ein, seinerseits etwa zu leisten, was von der Kirche versäumt wurde.

Ein besserer Zustand trat erst ein, als die Reformation auf das ursprüngliche Wesen des Christentums wieder zurücklenkte und demgemäß auch auf den Erziehungsberuf des Christentums sich wieder besann; und seitdem fällt die Geschichte der Erziehung und des Volksschulwesens insbesondere wesentlich mit der Geschichte der evangelischen Kirche zusammen. Der Glaube, welchen die Reformation als Bedingung der Heilsgewinnung fordert, ist nicht die sogenannte fides implicita, der unbewußte Glaube der römischen Kirche, welcher sich unbesehen und auf eigenes Urtheil verzichtend allem unterwirft, was die kirchliche Autorität festsetzt. Es ist ein selbstbewußter und lebendiger Glaube, welcher seine Bekenner auch in den Stand setzen soll, wie der Apostel Petrus verlangt, sich selbst zu verantworten über den Grund der Hoffnung, die in ihnen ist; und so schließt die Forderung dieses wahren Glaubens auch die Förderung wahrer Erziehung, d. h. der Erziehung zu geistiger Selbständigkeit, unmittelbar ein. Weiter aber erkannten die Reformatoren die Norm, nach welcher zu beurtheilen ist, was zum Glauben gehört und was nicht, in der heiligen Schrift. Diese soll ein Eigentum des ganzen christlichen Volkes werden, und daraus ergibt sich wieder die Nothwendigkeit eines allgemeinen Volksunterrichts. Von dem so wieder gewonnenen Mittelpunkte einer eigentümlich christlichen Erziehung und Bildung aus sah nun vor allen Luther selbst, eingedenk jenes pauliniſchen: „Alles ist euer!“ mit freiem, weitem und scharfem Blick hinaus auf die weite Peripherie, in welcher alles Wissenswürdige jenes Centrum umgibt und durch die Radien, welche dieses aussendet, mit ihm in Verbindung steht. Mit wahrhaft genialem Tiefblick hat er den

innigen Zusammenhang des evangelischen Glaubens mit dem Studium der Sprachen erkannt, dieser Scheide, wie er sagt, in welcher das Messer des Geistes steckt, dieses Schreines, welcher das Kleinod des Evangeliums verwahret. Nicht minder erkennt er das mannigfaltige Interesse und insbesondere die sittliche Bedeutung des Geschichtsstudiums an. Mit prophetischem Geiste verkündet er, daß nun das Buch der Offenbarung wieder aufgeschlossen sei, auch für die Erkenntnis der Natur und der Creaturen die Morgenröthe eines neuen Tages anbreche. Wie sein herzinniger, fester und freudiger Glaube einen frisch und mächtig sprudelnden Quell der Dichtung in ihm erschloß, wie er die Musica als der schönsten und herrlichsten Gaben Gottes eine pries, welcher er nach der Theologie „den nächsten Locum und höchste Ehre gab", daran brauche ich nur zu erinnern. Aber auch die Wiedererwecker und Förderer der edeln Turnkunst hätten für ihre zu deren Empfehlung gehaltenen oder geschriebenen begeisterten Reden die Texte aus Luthers Schriften entlehnen können. Man kann sagen und hat gesagt: dieses bis dahin unerhörte Dringen auf eine gründliche und vielseitige Volksbildung hat mit der Reformation und der evangelischen Kirche nichts zu thun, es ist vielmehr auf das gleichzeitig wiedererwachte Studium der Literatur des classischen Altertums zurückzuführen. Aber zur Widerlegung dieser Ansicht genügt ein Blick auf die grundverschiedene Art und Weise, wie dieses Studium in Italien etwa und wie es in Deutschland betrieben wurde. Dort bildete es das ausschließliche Eigentum einer gelehrten Aristokratie, welche nicht daran dachte, es als ein Mittel der Volksbildung zu verwenden; es war gleichsam nur ein Luxusgegenstand, wie er neben andern zum Leben der gebildeten Gesellschaft gehörte. Hier dagegen, wo man im lebendigen Glauben an Gottes Gnade in Christo auch Erbarmen mit der geistigen Verwahrlosung des Volkes gelernt hatte, wurden diese humanistischen Studien mit besonderem Interesse zur Förderung des Schriftverständnisses und damit auch als ein allgemeines Bildungsmittel verwerthet. Daß nun Luther die Volksbildung und den Jugendunterricht, welche er im Geiste und zum Wohle der evangelischen Kirche forderte, nicht auch vorzugsweise oder gar ausschließlich der Leitung der

Kirche übergeben wissen wollte, das beweist sein im Jahr 1524 herausgegebenes Sendschreiben „An die Rathsherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen". Hier weist er nach, wie die Eltern, welchen die Fürsorge für Erziehung und Unterricht ihrer Kinder allerdings zunächst obläge, dieser Pflicht theils aus Gleichgültigkeit und Trägheit nicht nachkommen wollen, theils auch bei dem besten Willen es infolge ihrer eigenen Unfähigkeit oder hindernder Berufsgeschäfte nicht können; und darum macht er es der staatlichen Obrigkeit zur heiligsten Pflicht, um des Wohles des Volkes willen für das zu sorgen, was die Eltern thatsächlich versäumen oder auch nothgedrungen versäumen müssen. Dem unermüdlichen Treiben Luthers ist es denn gelungen, daß im Jahr 1527 in Sachsen eine Kirchen- und Schulvisitation veranstaltet wurde, aus welcher 1528 der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen" hervorging, welcher in seinem 18. Artikel mit ins Einzelnste eingehender Ausführlichkeit von den Schulen handelt. Damit war denn Anregung und Vorbild gegeben für die lebhafteste pädagogische Thätigkeit, welche jetzt in dem ganzen evangelischen Deutschland sich regte. In die von Vormbaum herausgegebene Sammlung protestantischer Schulordnungen sind allein aus dem 16. Jahrhundert sechsundzwanzig Schulordnungen aufgenommen. Die von Bugenhagen verfaßte für Braunschweig erschien schon in demselben Jahre 1528, die von demselben um die Kirchen- und Schulordnungen des nördlichen Deutschlands so hochverdienten Manne herrührende Hamburgische Schulordnung 1529. Neben ihnen sei hier nur der 1559 veröffentlichten Würtembergischen besonders gedacht, theils weil sie neben den sogenannten lateinischen Schulen die deutschen Schulen, also die eigentlichen Volksschulen, besonders berücksichtigt, theils weil sie unserer Kursächsischen Schulordnung von 1580 zu Grunde liegt, und endlich der Straßburger vom Jahre 1598, weil sie auch der Erziehung der weiblichen Jugend und der Verwendung von Lehrerinnen eine anerkennenswerthe Aufmerksamkeit zuwendet. Was war das für ein frisches und reiches pädagogisches Leben, von welchem man in der vorreformatorischen Zeit auch nicht die leiseste Ahnung hatte! Daß es aber

eine Frucht des evangelischen Geistes ist, das beweist schon der eine Umstand, daß die römische Kirche jenen protestantischen Schulordnungen aus dem 16. Jahrhundert nur allein den noch vor Thorschluß im Jahre 1599 veröffentlichten Lehr- und Erziehungsplan der Jesuiten gegenüberzustellen hat, welcher denn auch für ihr höheres Schulwesen bis heute maßgebend geblieben ist. Und so bezeugt auch die Schulstatistik der Gegenwart, daß das Gedeihen des Volksschulwesens an die evangelische Kirche gebunden ist. Nehmen wir das schulpflichtige Alter vom Beginne des 7. bis zum Schlusse des 14. Lebensjahres, so übersteigt sogar bei weit überwiegender protestantischer Bevölkerung, wie in Sachsen-Weimar und in unserem Königreich Sachsen, die Zahl der die Schule wirklich besuchenden Kinder die Zahl der nach jener Regel schulpflichtigen, wogegen in Baiern, wo die römische Kirche so entschieden vorherrscht, nur 87 Procent der Schulpflichtigen die Schule wirklich besuchen, 13 Procent also ohne allen Schulunterricht bleiben. In Frankreich sinkt jener Procentsatz auf 76, in Belgien auf 66, in Oesterreich auf 57, in Spanien auf 45, in Italien auf 32 herab. Und in Italien zeichnet sich wieder das Gebiet des ehemaligen Kirchenstaates durch das Minimum von 16 Procent aus, so daß ihm nur die Türkei mit 10 und Rußland mit 5 Procent schulbesuchender Kinder den Ruhm streitig machen, das verwahrloseste Schulwesen in der ganzen Christenheit zu besitzen.

Daß also der pädagogische Trieb in der Natur der evangelischen Kirche liegt, das wird durch ihre Geschichte für jeden, der sehen will, deutlich bezeugt. Und wenn ihrem Wollen in den früheren Jahrhunderten das Vollbringen nicht entsprach, so erklärt sich das leicht und ist die Schuld davon nicht der Kirche aufzubürden. Die Kirche konnte eben nicht, wie sie wollte, und der Staat wollte nicht, wie er konnte. Die evangelische Kirche ist von Anfang an bis heute eine arme Kirche gewesen, und die bürgerliche Obrigkeit in Staaten und Städten zeigte sich nur selten geneigt, zur Ausführung der von der Kirche gestellten pädagogischen Forderungen die unentbehrlichen materiellen Mittel darzureichen. Wo dies geschah, wie vor zweihundert Jahren von dem edlen Herzog Ernst von Gotha († 1675), da erblühte sofort ein erfreu-

liches und gedeihliches pädagogisches Leben. Aber wie hoch auch das Verdienst dieses Fürsten zu preisen ist: die thun ihm zu viel Ehre an, welche ihn als den eigentlichen Begründer des deutschen Volksschulwesens darstellen; denn er hat nur ausgeführt, was schon Luther und die Schulordnungen des 16. Jahrhunderts als nothwendig bezeichnet hatten. So ist denn auch am Schlusse des 17. Jahrhunderts und am Anfange des 18. Jahrhunderts das von evangelischer Gesinnung gegründete Hallische Waisenhaus der Mittelpunkt gewesen, von welchem aus eine energische pädagogische Anregung, selbst die erste Anregung zur Gründung von Realschulen, sich weiter verbreitete. Und nachdem diese durch die allgemeine philosophische und wissenschaftliche Bildung des vorigen Jahrhunderts und durch die pädagogischen Theorien und praktischen Bemühungen Rousseau's und Basedows weiter genährt worden war, mußte doch wieder das von religiöser Begeisterung und christlicher Liebe erfüllte warme Herz Pestalozzi's hinzukommen, damit der Staat sich auf seine Pflicht besann und endlich in diesem Jahrhundert leistete, was sie fordert: die Herstellung eines alle seine Angehörigen mit einem heilsamen Zwang umfassenden Schul- und Unterrichtssystems. Die Leitung desselben dem Staate streitig machen zu wollen, hat die evangelische Kirche keinen Grund; wol aber geben ihr ihre Grundsätze wie ihre Geschichte das Recht, zu fordern, daß sie nicht als eine Feindin der Volksbildung angesehen und behandelt werde. Es ist eine unwidersprechliche und vor aller Augen offen daliegende Thatsache, daß die Blüte des Volksschulwesens, um jetzt nur von diesem zu reden, genau so weit und nicht weiter reicht, als das Verbreitungsgebiet der evangelischen Kirche, und daß weder der Aberglaube der römischen Kirche, noch der Nihilismus des Unglaubens etwas damit irgend vergleichbares zustande gebracht haben, mag das nun an einem Mangel ihres Wollens oder ihres Könnens liegen. Und das ist warlich ein deutlich redendes Zeichen, welches das evangelische Volk und seine Leiter auf das ernsteste und dringendste mahnt, die von der evangelischen Kirche bewahrten und gepflegten geistigen Güter nicht gering zu achten, sondern auf den Ruf zu hören: „Halte, was du hast, daß niemand deine Krone nehme!“

Gewiß verkennt auch der Staat jene offenkundige Thatsache nicht, und er würde keine Veranlassung gegeben haben zu der Befürchtung, daß er durch seine Anordnungen die Förderung gefährden möge, welche der Schule durch das Evangelium und durch die evangelische Kirche geworden ist, wenn alle seine Angehörigen dem evangelischen Bekenntnisse angehörten. Infolge der großen Territorialveränderungen der neueren und neuesten Zeit aber umschließt dieselbe staatliche Gemeinschaft Angehörige verschiedenen kirchlichen Bekenntnisses; und dadurch erst ist die Frage entstanden: Wie hat es der Staat anzufangen, daß in seinen Schulen, deren Besuch er allen Individuen des in ihm heranwachsenden Geschlechtes zur Zwangspflicht macht, die Angehörigen des einen oder des anderen Bekenntnisses ihr Recht gewahrt oder doch mindestens nicht verletzt sehen? Und auf diese Frage sind allerdings Antworten gegeben worden, welche der Schule entweder überhaupt die Kraft und den Segen einer religiösen Erziehung zu entziehen drohen, oder im Bestreben, kirchlichen Uebergriffen vorzubeugen, auch die heilsamen Einwirkungen des Christentums und des evangelischen Bekenntnisses auf die Jugend und das Volk ausschließen oder verkümmern.

Nicht gelöst, sondern zerhauen wird der Knoten durch die Forderung, daß man Religion und religiösen Unterricht aus der Schule völlig verbannen solle; und gegen diese verzweifelte Auskunft wird auch die große Mehrzahl der praktischen Schulmänner protestiren. Sie wissen wol, daß sie dann des wirksamsten Erziehungsmittels beraubt werden würden, und daß Verstandesbildung und Mittheilung von mancherlei Kenntnissen ohne gleichzeitige Entwickelung einer religiösen, gottesfürchtigen Gesinnung eher verderblich als heilsam ist. Das Vorbild Nordamerika's aber, wo durch das Zusammenleben von Individuen der manigfaltigsten religiösen Bekenntnisse innerhalb derselben politischen Gemeinschaft jene radicale Maßregel in den öffentlichen Schulen zu einer Nothwendigkeit geworden ist, ist für die einfachere und normalere Entwickelung unserer staatlichen und kirchlichen Verhältnisse ebenso wenig maßgebend, als es an sich verlockend ist.

So gesteht man denn zu, daß die Schule nicht religionslos sein soll, sondern nur confessionslos soll sie sein. Leider nur ist im wirklichen Leben, so wenig wie der Mensch an sich, diese Religion an sich zu finden, die ohne alle confessionelle Färbung wäre. Der Staat müßte sie für seine Schulzwecke erst appretiren lassen, und es hat auch an Philosophen und Pädagogen, die sich dazu bereit erklärten, nicht gefehlt. Aber die Proben ihres Fabrikates, die sie offeriren, sind nicht sehr einladend; sie bestehen aus den alten abgestandenen Ingredienzien der sogenannten Vernunftreligion: ein abstracter Gottesbegriff, der keinen Trost im Leben und im Sterben gibt, ein Begriff von Freiheit und Tugend, welcher den geradesten Weg zu hochmüthiger Selbstgerechtigkeit zeigt, ein Begriff von Unsterblichkeit und Seligkeit, welcher eine ergiebige Quelle mattherziger Gefühlsschwelgerei darbietet. Diese sogenannte Vernunftreligion ist von der Wissenschaft zurückzuweisen, weil sie nicht einmal genug klare Selbsterkenntnis hat, um einzusehen, daß sie nichts ist, als der dünne und schale Abguß von den positiven Lehren des Christentums. Für das gebildete Publikum mag sie ausreichen, so lange sie im gewöhnlichen Laufe des Lebens nicht auf eine schwere Probe gestellt wird. Das Volk aber bedarf einen festeren Halt in der Noth des Lebens und in dem Kampfe gegen Aberglauben und Unglauben, um nicht zwischen beiden hin- und hergeworfen zu werden. Und in welchen Widerstreit würde eine solche angelernte Schulreligion mit den realen Lebensverhältnissen der Jugend gerathen! Waltet in der Familie überhaupt noch ein lebendiger religiöser Sinn, so wird er in der Regel auch mit Liebe zur Kirche und mit Theilnahme an dem Gottesdienst der Gemeinde verbunden sein. Wenn nun da die Eltern eines der christlichen Feste mitfeierten, mit welchen die Kirche die großen Gnadenthaten Gottes preist: was würde der Zögling des confessionslosen Religionsunterrichtes für eine Stellung zu ihnen einnehmen? Er würde entweder mit naseweiser Altklugheit über ihren von seiner Aufklärung längst überwundenen Standpunkt lächeln, oder besseren und, so Gott will, häufigeren Falles mit den Seinen bekennen: „Ich weiß, an wen ich glaube!“ und in den Stunden, in welchen die confessionslose Schulreligion docirt wird,

als stiller Dulder ausharren, bis die Stunde der Erlösung schlägt, und er von dieser kraft- und saftlosen Kost zu dem gesunden Lebensbrote sich wenden darf, welches das evangelische Bekenntnis ihm darreicht.

Aus solchen Erwägungen ist ein dritter Vorschlag hervorgegangen: Confessioneller Unterricht, aber auf die Religionsstunden beschränkt. In diesem Sinne hat Gneist in Berlin in seiner 1869 erschienenen Schrift über die confessionelle Schule als eine Forderung des noch zu Recht bestehenden preußischen Schulrechts den Satz aufgestellt: „Die Religion muß confessionell gelehrt werden"; dann aber den weiteren hinzugefügt: „Die Wissenschaft darf nicht confessionell gelehrt werden." Das lautet ganz schön, wenn es nur möglich wäre! Von den „Wissenschaften", welche in das Bereich des Schulunterrichts fallen, können freilich Lesen, Schreiben und Rechnen confessionslos gelehrt werden, wiewol der Trieb, sie zu lernen, in so fern confessionell bedingt ist, als er bei evangelischen Bevölkerungen entschieden am kräftigsten wirkt. Aber wie steht es mit dem confessionslosen Geschichtsunterricht? Wie kann man von den mittelalterlichen Kämpfen zwischen Kaiser und Papst, von der Reformation und ihren Helden, vom dreißigjährigen Krieg und von so vielen epochemachenden Ereignissen und Persönlichkeiten in der Geschichte unseres Volkes, bis auf die jüngste Zeit herab, mit confessionsloser Gleichgültigkeit reden? Könnte ein der römischen Kirche angehörender Geschichtslehrer die angedeuteten Gegenstände so darstellen, daß er der Wahrheit die Ehre und protestantischen Schülern ihr Recht werden ließe, so müßte er Protestant werden; und würde er es nicht, so würde das einen Mangel an Gesinnung verrathen, welcher ihn unfähig machen müßte, auf die Gesinnung seiner Schüler zu wirken, wozu doch der Geschichtsunterricht besonders dienen soll. Und auch dem Lehrer der Geographie würde es sauer werden, in kühler Confessionslosigkeit seinen Cursus zu vollenden. Er folgt etwa dem Laufe des Rheins. Da bietet gleich zu Anfange der zur linken Hand liegende Kanton Appenzell die auffallende Erscheinung dar, daß die Bewohner der einen Hälfte rührig, strebsam und wohlstehend sind und immer mehr voran-

kommen, die der anderen dagegen, obgleich desselben Stammes, träge und ärmlich und sichtbar im Rückgang begriffen. Der Lehrer könnte eine Erklärung dafür geben, aber weil er dann confessionell werden müßte, so unterläßt er es lieber. Nicht lange, so kommt man nach Constanz. Wie würde die Kinder eine Erzählung von dem Märtyrertode, welchen Johannes Hus hier erlitt, interessiren und ergreifen! Aber freilich: ohne confessionelle Erregung würde es nicht abgehen, und die ist gesetzlich verboten. Also weiter, „kühl bis ans Herz hinan", auch an Basel vorbei, wo sich manches sagen ließe über Oekolompadius und Erasmus und Ulrich von Hutten, wenn nur die Wissenschaft confessionell gelehrt werden dürfte; bis am Horizonte der mächtige Kaiserdom von Speyer auftaucht und Veranlassung gibt, zu erzählen, wie vor zweihundert Jahren das an der Spitze der Cultur marschirende Volk unter Ludwig dem Großen die Gräber unserer Kaiser aufgerissen und ihre Asche in die Lüfte gestreut hat, und wie ihnen vor sieben Jahren ein Rächer erstanden ist, und daneben zu erwähnen, daß hier im Jahre 1529 ein Reichstag stattgefunden hat, bei welchem eine Minorität von deutschen Reichsständen gegen den Beschluß der Majorität Protest einlegte, wovon bis heute ein namhafter Theil der deutschen Bevölkerung den Namen Protestanten führt. Noch thut dem Lehrer das Herz weh, daß er um der Confessionslosigkeit willen nicht mehr hat sagen dürfen; da winken ihm schon die Thürme von Worms und laden ihn ein, mit seinen Schülern an das Meisterwerk unseres Rietschel heranzutreten und ihnen von dem Manne zu erzählen, dessen Bild als eine imposante Verkörperung seines in Worms gesprochenen Wortes dasteht: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir! — Amen"; von den Zeugen, die ihm den Weg bereitet, von den Fürsten und Gelehrten, die sein Werk beschützt und ausgebreitet, von den Städten, die den evangelischen Glauben bekannt und um ihres Bekenntnisses willen gelitten haben: da fällt ihm zur rechten Zeit noch ein: „die Wissenschaft darf nicht confessionell gelehrt werden!" — und so beschränkt er sich darauf, zu erwähnen, daß bei der benachbarten Liebfrauenkirche ein Wein wächst, von welchem unter dem Namen Liebfrauenmilch unendlich viel mehr verkauft als producirt wird, und daß die

Glanzlederfabrik von Heyl zu den respectabelsten industriellen Etablissements Deutschlands gehört. Soll ich fortfahren, mit weiteren Zügen dieser Art bei Oppenheim und Mainz und dann die Elbe hinunter bei Wittenberg und Magdeburg das Jammerbild eines confessionslosen Unterrichts in der Geographie und Geschichte zu zeichnen? Oder soll ich dem Einwand begegnen, daß das alles in der Volksschule wenig oder gar nicht in Frage komme? Aber ihr Lesebuch kommt doch in Frage. Soll darin künftig nichts mehr stehen von den Aposteln und Märtyrern, von Heinrichs IV. Gang nach Canossa und Konradins Enthauptung, von Luther und Gustav Adolf? Und singen soll die Jugend der Volksschule doch auch lernen. Soll in Zukunft neben „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte" nicht mehr gesungen werden „Ein' feste Burg ist unser Gott" und „Erhalt' uns, Herr, bei Deinem Wort" und „Laß mich Dein sein und bleiben"? Soll die Volksschule das den paar Confirmandenstunden zu kümmerlicher Pflege überlassen, selbst aber auf die Erfüllung der edelsten pädagogischen Pflicht verzichten, das theuerste geistige Erbe, welches unsere Väter mit ihrem Blute erkauft und in Treue bewahrt haben, den empfänglichen Herzen der Jugend als heiligstes und segensreichstes Besitztum anzuvertrauen?

Wenn nun die drei vorgeschlagenen Auskunftsmittel: 1) religionsloser Unterricht, 2) religiöser, aber confessionsloser Unterricht, 3) confessioneller Unterricht, aber nur in der Religion, nicht zu einem befriedigenden Ziele führen: was ist zu thun? Ich meine, man sollte durch einen abstracten Paritätsbegriff den Blick für die realen Lebensverhältnisse sich nicht trüben lassen und bei der Schulgesetzgebung nicht nach dem sich richten, was nur die Ausnahme, sondern nach dem, was die Regel ist. Regel ist aber, daß die politischen Gemeinden und demnach auch ihre die Schule besuchenden Kinder ausschließlich oder doch der weitaus überwiegenden Mehrzahl nach auch einer und derselben Confession angehören. So ist es durchweg auf dem Lande der Fall, und hier also ist kein Grund vorhanden, den Schulen ihren confessionellen Charakter zu nehmen, etwa um der paritätischen Consequenz willen protestantischen Schülern katholische Lehrer, protestantischen Lehrern

katholische Schulinspectoren zu geben, oder umgekehrt. Aber auch die große Mehrzahl der Städte fallen unter diese Regel, und es würde nicht wohlgethan sein, in Münster protestantische, in Brandenburg katholische Lehrer anzustellen. Wo dagegen in größeren Städten der Majorität der einen Confession gegenüber die andere durch eine zahlreiche Minorität vertreten ist, da haben sich auch nicht bloß die Volksschulen, sondern auch die höheren Schulen confessionell geschieden. Auch dieses Verhältnis aufzuheben, hat die staatliche Gesetzgebung keinen Grund. Mögen die beiderseitigen Anstalten in friedlichem Wetteifer mit einander arbeiten. Mag der Staat darüber wachen, daß confessionellem Hader gesteuert werde. Mag er mit Maß und Besonnenheit eine Ausgleichung anbahnen, indem er etwa der Schule der einen Confession einen der anderen angehörenden Lehrer der Mathematik und der Naturwissenschaft gibt. Aber nicht bloß in der Religion, sondern auch in den historischen Fächern kann ein angemessener und wahrhaft befruchtender Unterricht den Schülern nur von einem Lehrer ihres eigenen Bekenntnisses ertheilt werden. Was dann noch übrig bleibt, das sind eben Ausnahmen, in welchen die Minorität nicht groß genug ist, um eine eigene Schule zu gründen. Da bleibt nichts übrig, als daß, immer den confessionellen Religionsunterricht vorbehalten, die Kinder der Minorität an der Schule der Majorität theilnehmen. Das mag nicht angenehm sein, aber es ist in der Schule so wenig wie in den übrigen Lebensverhältnissen zu ändern, daß die Minderzahl der Mehrzahl sich bequemt. Die häusliche Erziehung muß dann um so eifriger bemüht sein, zu ersetzen, was die Schule nicht zu bieten vermag.

Ich habe den Muth, zu hoffen, daß diese Grundsätze in der staatlichen Leitung des deutschen Schulwesens zur Geltung kommen werden, weil ich überzeugt bin, daß die Macht realer Lebensverhältnisse sich als stärker erweisen wird, denn die des legislatorischen Doctrinarismus. In unserem Sachsen ist diese Hoffnung bereits erfüllt. Und freilich war die Aufgabe in einem Lande, dessen Bevölkerung bis auf 3 Procent dem evangelischen Bekenntnisse angehört, leichter als in Preußen, Baiern, Würtemberg, Baden, Hessen. Die königliche Staatsregierung hat durch die Erklärung, daß die

Schule nicht den Charakter einer kirchlichen Institution erhalten, mithin eine staatliche sein, daß aber das confessionelle Verhältnis berücksichtigt werden soll, im Princip gegeben, was Besonnenheit und Billigkeit verlangen kann. Danach hindert nichts, daß auch fernerhin das Mutterland der Reformation im großen und ganzen ein evangelisches Land, seine Schule eine evangelische Schule bleibe. Mögen nur Schulen und Familien, Lehrer und Eltern mit Weisheit und Treue das Ihrige thun, damit der Segen des Christentums, der Segen des evangelischen Bekenntnisses dem heranwachsenden Geschlechte nicht verloren gehe. Ich schließe mit dem Worte eines kursächsischen Schulmannes aus der Reformationszeit, des ehrwürdigen ersten Rectors der Schulpforte, Johannes Gigas: „Si Christum nescis, nihil est, si cetera discis, et sine pietate eruditio est venenum", das heißt zu deutsch: „Wenn du von Christus nichts weißt, so hat dein übriges Wissen keinen Werth; und ohne gottesfürchtige Gesinnung ist Geistesbildung ein verderbliches Gift."

Recenſionen.

1.

Studien zur semitischen Religionsgeschichte von **Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.** Heft I. Leipzig, Grunow 1876. VI und 336 SS.

Dereinst in der Studirstube des einsamen Forschers verborgen sind die Studien der semitischen Religionsgeschichte neuerdings vom öffentlichen Leben den Gelehrten auf die Tagesordnung gesetzt worden. Hat doch die religiöse Discussion alle Kreise in Bewegung gebracht! Diese mischen aber unter ihre Orientirungsfragen über die Religion an die Wissenschaft selbstverständlich auch die Heimatfrage. Die Wissenschaft antwortet mit dem Fingerzeige auf das Morgenland. Eine Antwort, deren Detail ihren Jüngern mehr als zwölf Arbeiten auflegt, welche samt und sonders auch für „die hohe Kraft des Herakles" nicht zu leicht sind. Im vorgenannten Buche legt uns nun der Sohn eines erlauchten Adelsgeschlechtes, „im Frieden gut, und stark im Feld", seine Leistungen in dem von ihm ausgewählten Arbeitsantheil vor. Er bekundet darin eine Gründlichkeit und Belesenheit, welche an das „*οὐ γαρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει*" löblichst erinnern.

Graf Wolf Baudissin beginnt seine Studien an einem vielgeplagten Schatten, an Sanchuniathon.

Die Untersuchung eröffnet er in der Abhandlung „über den religionsgeschichtlichen Werth der phönicischen Geschichte Sanchuniathons" mit der Erörterung, ob wir bei Eusebius Praepar. evang. I, 9. 10 und IV, 16 unmittelbare und thatsächliche Auszüge aus der angeblichen griechischen Uebersetzung der „phönicischen Geschichte" Sanchuniathons von Philo

von Byblus haben oder nicht. In erſterer Hinſicht widerlegt er die Hypotheſe der bloß mittelbaren Entnahme der euſebianiſchen Fragmente aus Philo durch ihre Entlehnung aus den Philoniſchen Excerpten des Porphyrius in deſſen großem Werke gegen das Chriſtentum mit der Berufung auf die Unverträglichkeit des euemeriſtiſchen Charakters dieſer Bruchſtücke mit dem Neuplatonismus und der Apologie des alten Götterglaubens bei Porphyrius. In letzterer Hinſicht weiſt er die Verdächtigung der Fragmente als böswillige Fälſchungen des Euſebius ſelbſt oder ſonſt eines unbekannten Chriſten von Lobeck als an und für ſich undenkbar und als insbeſondere durch die wörtliche Uebereinſtimmung zweier unter den drei Citaten des lydiſchen Chriſten Johannes (Laurentius) aus Philo mit Euſebius unmöglich zurück. Die Concluſion aus Johannes Lydus wäre bedenklich, wenn nicht glücklicherweiſe eines ſeiner Citate bei Euſebius fehlte, was ſeinen Recurs auf Philo ſelbſt und nicht bloß auf deſſen Auszüge bei Porphyrius wahrſcheinlich macht.

Mit dieſer Ehrenrettung des Vaters der Kirchengeſchichte ſteht der Verfaſſer vor dem Cardinalpunkt des Verhältniſſes Philo's zu ſeinem angeblichen Gewährsmann Sanchuniathon.

Iſt das Werk Philo's eine einfache Ueberſetzung oder ſelbſtändige Conception? Das iſt hier die Frage.

Bekanntlich ſind für die erſtere Annahme Ewald und Renan eingetreten, für die letztere Movers und Bunſen, der Vater. Den beiden erſteren Autoritäten haben Spiegel und Tiele, ein Holländer, den beiden letzteren Duncker und A. v. Gutſchmid beigeſtimmt.

Die eigene Entſcheidung bahnt ſich der Verfaſſer mit der kritiſchen Analyſe der vorhandenen Fragmente an. Er zerlegt ihre Hauptmaſſe gegen die acht Kosmogonieen Renans mit Ewald und Bunſen in drei Theile: eine erſte und zweite Kosmogonie mit einem ſpäteren Anhang über die menſchliche Urgeſchichte, und eine Göttergeſchichte nach der Sage von Byblus, und unterſucht dieſelben nach Inhalt, Zuſammenſetzung und Eigennamen. Hieran ſchließt er die Beſprechung zweier weiterer uns erhaltenen philoniſchen Fragmente aus den Schriften „*Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα*“ und „*Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων*“ an, deren

erstes über Kronos und Kinderopfer mit einem von Eusebius laut seiner Angabe der „phönicischen Geschichte" entnommenen identisch ist, während das andere, welches ausdrücklich auf Sanchuniathon zurückgeführt wird, einer Schrift oder einem Abschnitt mit dem phönicischen Titel „*Ἐθώθια*", das ist wohl hebräisch אתות und phönicisch אתות, angehört habe, obwohl Eusebius diesen Ausdruck in dem von ihm der Schrift „*Περὶ τῶν στοιχείων*" entnommenen Bruchstück als den Titel eines anderen Buches anführe: — *ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις ἐθωθίων ὑπομνήμασι.* — Nach der Ansicht des Referenten werden aber *τὰ Φοινίκων στοιχεῖα* mit den *ἐπιγραφόμενα ἐθωθίων ὑπομνήματα* identisch, sobald man den Satz: „*εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις ἐθωθίων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλεῖον, ἐν οἷς κατασκευάζεται, ὅτι ἀθάνατον εἴη, καὶ εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥςπερ πρόκειται*", nicht als fortlaufendes Citat aus Philo-Sanchuniathon auffaßt, sondern als Zwischenbemerkung des Eusebius zur Verweisung auf die philonische Quelle des Excerpts als Fundort weiterer Notizen über die Schlange des Taaut. Eusebius hätte dann eben hier im Verlauf des Citats die philonische Quelle nach ihrem phönicischen Titel angeführt, statt, wie in dessen Einleitung, unter ihrem griechischen. Der Gegenstand dieser Schrift scheinen die einzelnen Buchstaben des Alphabets als Symbole der Götter gewesen zu sein.

Das Ergebnis seiner Untersuchung ist für den Verfasser die Folgerung, daß die angeblichen Bruchstücke Sanchuniathons keinenfalls reine Fictionen Philo's sein können, eine Vermuthung, welche nach älteren Vorgängern Movers dereinst aufgestellt, aber nicht festgehalten hat, sondern nur Compositionen aus verschiedenen Quellen. Er bezeichnet diese Quellen wegen der häufigen Satzverbindung durch *καὶ* in der ersten Kosmogonie mit Renan als semitische, welche er durch eine feine Argumentation aus der Unerklärbarkeit der Zurückführung des Schlangencultus auf den Taaut oder Thoth in dem Fragment der „*Ἐθώθια*" aus dem die Schlange allen Göttern, aber keineswegs speciell dem Thoth, zueignenden Aegyptischen und aus deren alleiniger Verständlichkeit aus den sämtliche Merkmale der Taautschlange in dem Fragment

in sich vereinigenden Bedeutungen des arabischen, also dem Phönicischen verschwisterten, tut: „Schlange", „Habicht", „gewandt", auf phönicische zu reduciren sucht. Doch der Verfasser ist nicht der Mann, der centnerschwere Hypothesen an Spinnengeweben aufhängen wollte, und darum legt er selbst seiner scharfsinnigen Conjectur nur einen problematischen Werth bei.

Sind die Fragmente Quellenzusammenstellungen statt Fictionen, so entsteht die Frage, ob Philo selbst die Zusammenstellung vorgenommen oder, wie er sagt, die Uebersetzung der Arbeit eines Vorgängers geliefert habe.

Dieser Vorgänger soll der Phönicier Sanchuniathon, *Σαγχουνιάθων* und *Σαγχωνιάθων*, bei Athenäus *Σουνιαίθων*, sein. Der Name gibt keine Zweifelsinstanz in der Existenzfrage eines solchen Mannes mehr ab, da er nunmehr in den Inschriften als Mannesname nachgewiesen ist, als welchen ihn schon Justin H. Ph. XX, 5, 12 in der Depravation „Suniatus" einem Karthager beilegt. Er bedeutet: „Sanchun (oder Sakkun) hat gegeben." Ob dieser inschriftliche Gottesname semitisch oder akkadisch zu erklären und also im ersteren Fall von סָכַן oder סָכַךְ oder im letzteren Fall von dem Beinamen Sakkut des assyrischen Gottes Adar-Samdan (Sandan) oder von dem akkadischen Namen des Nebo Sak-megar abzuleiten sei und welchen Gott er anzeige, liegt noch im Streit. Ist aber Sakkun das akkadische Sak und ist dieses in den griechischen Bezeichnungen des Hermes als *Σωχὸς* und *Σωκὸς* (*Σῶκος*) und in des Hesychius babylonischem Hermes *Σεχὲς* versteckt, so bedeutet Sanchuniathon „Hermesgabe", eine Uebersetzung, welche der Referent später verwerthen wird. Auf den phönicischen Hermes deutet den Namen Sakkun auch Schröder, „die phönicische Sprache", S. 197 Anm. Daß in den Fragmenten Taaut als Hermes functionirt, macht keinen Gegengrund aus, da neben dem aus Aegypten importirten, allerdings von den Phöniciern vielleicht phönicisch gedeuteten (s. oben) Namen recht wohl auch ein aus Babylonien importirter im Umlauf gewesensein kann [1]).

---

[1]) Für Leser, welche mit der einschlägigen Literatur weniger bekannt sind, werden die älteren Deutungen des Namens Sanchuniathon hier vom

Legt der Name kein Veto gegen die Existenz eines Schriftstellers Sanchuniathon ein, so thut das dagegen dessen angebliche Zeitstellung, ein Moment, das der Referent bei dem Verfasser nicht berücksichtigt findet. Sanchuniathon hat nach Porphyrius in den Zeiten der assyrischen Königin Semiramis, nach Eusebius also vor den trojanischen Zeiten, nach Suidas um diese gelebt. Das sind Daten, welche gegen die Geschichtlichkeit jeder ihnen zugewiesenen Person unwillkürlich Verdacht erwecken (zu diesen Personen gehört auch Zoroaster, dessen historische Persönlichkeit bekanntlich noch eine offene Frage ist), aber wenigstens bei Sanchuniathon vielleicht gerechtfertigt werden durch die von Ewald als glaubwürdig anerkannte Nachricht des Porphyrius, daß Sanchuniathon seine Notizen (ὑπομνήματα) über die Juden von einem Priester des Gottes Ἰευώ, Namens Hierombal (= יְרֻבַּעַל, eine Namenbildung, welche sich unter den Israeliten nur bis in die Zeiten Davids findet), empfangen habe, welcher die von ihm verfaßte Geschichte dem König Abibal oder Abelbal von Berytus gewidmet habe. Ja, wenn sich beweisen ließe, daß Hierombal keine Nachbildung des biblischen Jerubbaal-Gideon und daß Abibal oder Abelbal keine Fiction nach dem Muster Abibals, des Vaters Hirams, sondern eine historische und mit dem Vater Hirams identische Person sei. Leider hat aber der Argwohn des Verfassers gegen die Hierombal-Abibal-Anekdote die Wahrscheinlichkeit allzu sehr für sich. Damit bricht die einzige Stütze der trojanischen, geschweige denn vortrojanischen, Zeitstellung Sanchuniathons, ein Unglück, das den armen Phönicier hinter die Geschichte zurück- und somit aus der Geschichte hinausführt in die Mythologie, wo

---

Referenten angemerkt. Bochart: סַן קְנְאָתוֹ, „lex est studium ejus“; Hamaker: שִׁנְּכוֹן יָדוֹ, „cujus manus firma est“; Movers: סַן־כּוֹן־יַחַת, tota lex Choni“, und: סַם כִּנָּתוֹ, „Die Höhe ist sein (Baal-Schamems) Stuhl“; Hitzig: חִנְּכוּנִי אֱמוּם, „Mein Gaumen (= Geschmack) ist die Wahrheit“; Ewald: סְכוּנָתוֹ, „bewaffnet mit dem סַכִּין (Dolch)“; Renan: „Σάγχων und“ Ἄθων mit dem i compaginis verbunden, „Freund Athons“ (eines Gottes); Dietrich: „Freund Samchons“, ein problematischer Gottesname, abgeleitet aus dem Namen des Sees Σαμαχωνῖτις.

ihn sein Name und Studium der Hermesschriften einfach als den Doppelgänger des Taaut-Hermes erscheinen lassen, der in den Fragmenten als der Erfinder der Schrift und Anfänger urgeschichtlicher Aufzeichnungen auftritt.

Mit der Geschichtlichkeit Sanchuniathons fällt natürlich auch die seines Zeit-, Volks- und Fachgenossen Mochus (die Lesart schwankt zwischen *Μῶχος*, *Μόσχος* und *Ὦχος*), trotzdem daß sein Name ebenfalls als phönicischer Mannesname erwiesen und als Contraction von Malchus erkannt ist und wir aus seinen Werken ebenfalls ein Fragment bei Damascius haben, dessen der Verfasser flüchtig gedenkt. Ist nämlich der chronologische Ansatz des Malchus ein ungeschichtlicher, so macht sein Fragment mit seinem kosmogonischen Schlagwort *Μωχ*, einer Depravation und nicht einer Correctur des philonischen *Μωτ*, wie Bunsen meint, vollends seinen Namen als eine phantastische Personification einer kosmogonischen Idee verdächtig.

Hat es im phönicischen Altertum keinen Schriftsteller Sanchuniathon gegeben, so gab es auch keine Schriften von ihm. Aber es könnte ja ein späterer seine urgeschichtlichen Projectionen mit dem Titel „Hermesgabe" dem Patronat des Taaut-Sakkun unterstellt haben, oder man könnte im Phönicischen mythologische und kosmogonische Darstellungen überhaupt mit dem Symbolnamen der Hermesgaben benannt und „Sanchuniathon" geheißen haben, so daß Philo doch seinen Sanchuniathon vor sich gehabt haben könnte. Gleichwol war aber ein phönicisches Original Philo's nach dem Verfasser schwerlich vorhanden. Gegen Ewald, der den Porphyrius dasselbe gelesen und eines der Fragmente daraus übersetzt haben läßt, wirft er dessen vermuthliche Unbekanntschaft mit der zu seiner Zeit schon erstorbenen phönicischen Sprache in die Wagschale. Eine unsichere Annahme, wenngleich Porphyrius allerdings über das Aussterbezeitalter der phönicischen Sprache von 150—250 n. Chr. hinaus gelebt hat. Gegen Mover's, Renans und Spiegels Behauptung, daß Athenäus und Suidas den Sanchuniathon aus von Philo unabhängigen Quellen gekannt hätten, bemerkt er, daß die sanchuniathonischen Büchertitel bei Suidas statt selbständige Schriften recht wohl nur einzelne Theile des philonischen Werkes

bezeichnen können und im besten Falle nicht mehr beweisen, als daß man an den Namen Sanchuniathon allerhand Schriften und Lehrmeinungen angehängt habe. Ein entscheidendes Moment gegen das Vorhandensein eines phönicischen Originals soll endlich das Märchen Philo's abgeben, die Priester hätten das ihnen unbequeme Werk Sanchuniathons der Oeffentlichkeit entzogen, um die mythische Auslegung wiederherzustellen, und erst er habe es wieder ans Licht gezogen.

Wäre aber je ein phönicisches Orginal vorhanden gewesen, so könnte dies wegen des Euemerismus und Synkretismus der Fragmente nach dem Urtheil des Verfassers nicht vor dem Zeitalter der Seleuciden geschrieben worden sein. Mag nun auch der ganze Charakter der Darstellung es verbieten, diese beiden Behandlungsweisen des mythologischen Stoffes als den Einschlag des griechischen Uebersetzers in die Kette des phönicischen Originals anzusehen, so würden sie doch nach Movers, Ewald, Renan und dem Verfasser selbst dessen späte Abfassung an und für sich noch nicht beweisen. Man denke nur an die Anthropomorphose des Astartemythus in der Semiramissage und an den Götterwechsel zwischen Hyksos und Aegyptern. Dagegen ist dem Verfasser die Wahrscheinlichkeit der Imitation Euemers in der sanchuniathon'schen Tempelsäuleninschriftenquelle und Göttereintheilung in Naturkräfte und vergötterte Menschen, sowie die Möglichkeit der Verflechtung griechischer Götter und biblischer Personen mit phönicischen bis zur Indentification erst in der Seleucidenzeit nach dem Vorgange Renans in letzterem Punkte zuzugeben.

Bestanden haben soll die phönicische Grundschrift nach Renan und Baron v. Eckstein in Tempelsäuleninschriften, aber wir wissen nur von historischen und nicht von theogonischen und kosmogonischen Säuleninschriften, wendet der Verfasser mit einem Seitenblick auf den Periplus Hanno's, übrigens schwerlich mit Recht, ein, denn welche Vermuthung liegt näher, als die von Inschriften mit dem Mythus seines Gottes in jedem Tempel? Mögen übrigens die Quellen Philo's gewesen sein, welche sie wollen, so viel ist dem Referenten gewiß, daß er nicht bloß die eigene und fremde Phantasie und Tradition zu Rathe gezogen hat, sondern auch Schriftsätze seiner Heimat. Das beweist in der ersten Kosmo-

gonie dem Referenten mit Renan die Häufigkeit der Copula καὶ und die verhältnismäßig reinliche Ordnung des Zusammenhangs, in der zweiten die in sich unmögliche Syzygie des Αἰὼν und Πρωτόγονος, welche nur mit Lenormant gegen Renan und den Verfasser aus einer ungeschickten Uebersetzung von חַוָּה im Original Philo's erklärbar ist.

Den Werth der Fragmente für die Kenntnis der phönicischen Religion würde der Referent mit dem Verfasser ebenfalls hoch anschlagen, wenn ihm der kritische Argwohn die echt phönicischen Reste in ihnen nicht auf ein Minimum verringern würde. So ist vielleicht schon das Weltei Μώτ eine fremde und zwar ägyptische Einfuhr. Das Wort Μώτ wird nämlich von den Ophiten in ihrer mit der philonischen ersten nahezu identischen Kosmogonie mit μήτρα (nicht mit πλοκή, wie der Verfasser meint), übersetzt, und das ägyptische Prädicat mehrerer Göttinnen, Μουθ, bedeutet nach Plutarch de Is. et Os. „Mutter", was ein unanfechtbarer Kenner des Aegyptischen, Professor Dümichen in Straßburg, dem Referenten bestätigt hat, also sind Μώτ und Μουθ der Bedeutung nach identisch, wenn sie auch der Etymologie nach verschieden sind, denn das ägyptische Μουθ lautete ursprünglich mer oder mert, und das phönicische Μώτ ist vermuthlich das Rudiment des, im Hebräischen nicht selten zum Ausdruck des Abstractums dienenden, Plurals אִמּוֹת. Ein vollkommenes Analogon ist in den Fragmenten der Name der Frau des Ἐλιοῦν, Βηρουθ = בְּאֵרֹת. Nun ist Isis-Muth in dem Sarge des Osiris nach Byblus gewandert (heute noch sitzt Isis-Hathor als Baaltis auf dem Stein Pérétié!) und hat dort an dem Königskinde Ammendienste gethan; könnte sie da nicht der byblischen Sage ihr Mutterprädicat zurückgelassen und in ihre Kosmogonie, die ohnedem nicht ohne Beziehungen zu der ägyptischen ist, wie schon Herder und Wagner nachgewiesen haben, eingeschmuggelt haben? Aus der späteren Parsitradition sind vielleicht Ἄμνος und Μάγος in die Erfindergeschichte eingewandert, „welche Dörfer und Schafherden (πολίνας) einführten", da sie allzu lebhaft an den Auftrag Vohumano's an Zoroaster erinnern, den Menschen zu sagen, daß sie die nützlichsten Thiere gut in Obacht nehmen und namentlich keine jungen Lämmer u. dgl.

ohne Noth tödten sollten. An die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte klingt die zweite Kosmogonie, namentlich durch ihr *Βάαν* = בּוּ, mit sonderbarer Stärke an. Möglich ist, daß diese Berührung nach der Ansicht des Verfassers darauf hinausläuft, daß es sich in der phönicischen Kosmogonie um ein ursprüngliches Gemeingut aller Semiten handelt; möglich ist aber auch, daß es sich hier um eine Entlehnung, wenn nicht aus der Bibel selbst, so doch aus der hebräischen Tradition in den hellenistischen Kreisen, handelt. Auch der Jäger *Οὔσωος* endlich ist trotz Lenormants assyrischem Gott Usu vielleicht nur ein verkappter Esau, um von Kronos-Israel, den der Verfasser selbst bedauert, ganz zu schweigen. Doch lassen wir es genug sein des grausamen Spieles: der Gewinn bleibt uns nach dem Urtheil des Verfassers jedenfalls, daß die Fragmente den Charakter der phönicischen Religion aufdecken und ihn als den einer pantheistischen Naturreligion erweisen.

Haben wir für die phönicische Religion nur einen Gewinn aus Sanchuniathon zu verzeichnen, so wird uns für die Erklärung des Alten Testamentes sogar diese kleine Freude zweifelhaft. Denn wenn uns der Verfasser versichert, es zeige der altsemitische Kern in den beiden Kosmogonien, verglichen mit den heiligen Urkunden Israels, den Uebergang der Vorstellung eines physischen Gotteshauches in die eines geistigen, über die Materie erhabenen und sie nach seinem Willen gestaltenden Gottes auf und bestätige so das Resultat aller Vergleichung der alttestamentlichen Religion mit den Religionsvorstellungen der den Israeliten verwandten Völker, daß nämlich die Elemente einer anfänglich allen Semiten gemeinsamen Naturreligion in die Offenbarungsreligion nicht ohne läuternde Schmelzung durch diese Verschmelzung übergegangen seien, so verbittert uns der Argwohn, ob wir es denn in den beiden Kosmogonien auch wirklich mit einem echten altsemitischen Kern zu thun haben, die Freude dieser Wahrnehmung.

Ein dunkler Punkt am Horizont des Alten Testaments und, wie Duhms „Theologie der Propheten" mit ihrer vorprophetischen Naturreligion beweist, nicht ohne Gefahr für die hergebrachte Anschauung von der Geschichte und dem Inhalt seines Gottes-

glaubens, ist der Gegenstand der zweiten Abhandlung: „die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidentums". Der Verfasser hat sämtliche Auslassungen des Alten Testamentes über das Verhältnis Jehova's oder „Jahwe's", wie ihm der Referent diesmal nachschreiben will, zu den Heidengöttern und -Völkern zusammengetragen und diesen weitschichtigen Stoff in fünf Abschnitte mit folgenden Ueberschriften getheilt: 1) „Die im Alten Testament als die volkstümliche dargestellte Anschauung von den Göttern der Heiden". 2) „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche andere Götter neben Jahwe anzunehmen scheinen." 3) „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche die Götter außer Jahwe für nichtseiend erklären". 4) „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche die heidnischen Götter als dämonische Mächte anzuerkennen scheinen". 5) „Endergebnis aus den Aussagen des Alten Testamentes über die Einzigkeit Jahwe's". Dieses Endergebnis ist kurz zusammengefaßt folgendes: Die israelitische Religion ist aus einem ursprünglichen Polytheismus der Vorfahren des Volkes hervorgegangen, welcher noch in dem Plural Elohim, in der Verehrung der Theraphim von den Erzvätern her, im Sprüchwort vom Wein als Freude für Götter und Menschen, in den Elohim vor der Zauberin zu Endor und anderen Zügen durchscheint. Ihre erste Gestaltung war der nationale Monotheismus, beziehungsweise die Monolatrie. Diese ist nach Ex. 3, 13 vielleicht selbst noch Mose eigen gewesen und verträgt sich auch mit dem Namen Jahwe, sobald man ihn nicht als Kal-, sondern als Hiphilform auffaßt und ihm demgemäß nicht die Bedeutung des „Seienden", sondern des „Lebenschaffenden" gibt. Vertreten ist diese erste Stufe von keinem Schriftsteller des Alten Testamentes, aber von der volkstümlichen Anschauung ist sie bis auf das Exil herunter festgehalten worden. Eine zweite Stufe erstieg die israelitische Religion mit dem Durchdringen vom Volksgott zu dem einigen Gott wenigstens für Israel. Auf dieser stehen die älteren Propheten und die vier ersten Pentateuchbücher in ihren jehovistischen, wie in ihren elohistischen Bestandtheilen. Eine dritte Stufe erreichte sie durch die Fortbildung

der particularistischen Einzigkeit Jahwe's zur absoluten, beziehungsweise durch die Ziehung und Verwerthung der auf der zweiten Stufe noch latenten Folgerung der Nichtigkeit der anderen Götter, nicht bloß für Israel, sondern auch für die Heidenwelt, von dem auf der Grenzscheide beider Stufen stehenden Jeremia und Deuteronomiker an hauptsächlich durch Deuterojesaja. Hier lag die Degradation der Heidengötter zu Jahwe untergeordneten Dämonen nahe; allein abgesehen von dem einen älteren Beispiel des Asasel im Volksglauben finden sich hievon nur sparsame und undeutliche Spuren.

Ein ähnliches und doch grundverschiedenes Resultat der Untersuchung des Verhältnisses Jahwe's zu den Heidengöttern hat der Holländer A. Kuenén in einer gleichzeitig mit der Arbeit v. Baudissins in der „Theological Review", Juli 1876, erschienenen Abhandlung mit dem Titel: „Yahveh and the ‚other gods'" erreicht. Seine Argumentation ist in kurzem Abriß folgende: Die Analogie führt auf die Entwicklung des israelitischen Monotheismus aus dem Polytheismus mittelst des Durchgangs durch die Monolatrie. Der analogische Schluß ist jedoch für diejenigen ohne Beweiskraft, welche für das israelitische Volk und seine gottesdienstliche Entwickelung eine Ausnahmestellung in Anspruch zu nehmen gewöhnt sind. Man muß ihn also aus den Texten des Alten Testamentes selbst rechtfertigen, und das um so mehr, als die Meister der alttestamentlichen Theologie, Ewald, Oehler und H. Schultz, den fraglichen Entwickelungsproceß bestreiten, so daß der Schein entsteht, die historischen Documente, von denen sie ausgehen, seien seiner Annahme nicht günstig. Von wesentlichem Belang ist hier die Altersfrage der elohistischen oder priesterlichen Bestandtheile des Pentateuchs, in welcher der Verfasser nach Graf für ihren exilischen oder nachexilischen Ursprung plaidirt. Der Werth ihrer Angaben wird unter diesen Umständen durch die Folgerungen bedingt, welche uns zweifellose Thatsachen und Autoritäten von unangefochtenem Altertum an die Hand geben. Unter diesen Thatsachen steht obenan, daß die Israeliten in ihrer großen Mehrzahl vom frühesten Altertum bis zum Exil neben Jahwe andere Götter verehrten, und also dem Mono-

theismus nicht zugethan waren, wie die Reformation Josia's und die Klagen der Propheten darthun. Diese Vorliebe für den Polytheismus büßt jedoch ihre Beweiskraft ein, sobald sie, wie behauptet wird, seit Mose häretisch war oder mit anderen Worten in einem anderen und reineren Glauben eine Parallelströmung hatte, welcher sie als einen Rückfall in überwundene Vorstellungen erscheinen läßt. Was sagen die Schriften des achten und siebenten Jahrhunderts v. Chr. hierüber? Sie bieten zwei Reihen von Texten dar: die eine läßt Jahwe als den Volksgott Israels neben den anderen Göttern erscheinen, die andere macht ihn zum einzigen Gott und erklärt die anderen Götter ausdrücklich für nichtig. In dieser letzteren sieht Schultz den Ausdruck der eigentlichen, mit der Mose's übereinstimmenden und also rechtgläubigen Ueberzeugung der Schriftsteller, in der ersteren aber nur dichterische Personenbildung und Accommodation an die Denkweise des Volkes. Diese Auffassung ist unannehmbar, weil sie in sich selbst unwahrscheinlich ist, den fortwährenden Particularismus der Propheten nicht erklärt und keine Rechenschaft über die merkwürdige Erscheinung gibt, daß die volle und rückhaltslose Anerkennung der Einzigkeit Jahwe's erst im siebenten Jahrhundert, und zwar hauptsächlich bei dem Deuteronomiker, angetroffen wird. Dagegen kommen sämtliche Beweisstellen zu ihrem vollen Recht, wenn man annimmt, daß Jahwe, anfänglich einer der Götter und später der Gott Israels, allmählich in der Meinung seiner Verehrer einen höheren Rang eingenommen und endlich die anderen Götter völlig verdrängt habe. Im Deuteronomium selbst sind noch deutliche Spuren dieses Entwickelungsprocesses 4, 7. 33. 34. 10, 17. 4, 19. 20. 29, 25. 32, 8. 9 wahrnehmbar. Hier würde der Verfasser schließen, wenn nicht Schultz und seine Geistesverwandten des Glaubens wären, den Monotheismus in der älteren Literatur deutlich ausgesprochen gefunden zu haben, und sich deswegen mit ihrer Auffassung der Zeugnisse aus dem achten und siebenten Jahrhundert ruhig zufrieden geben würden. Aber der 18. Psalm ist nicht von David, der Lobgesang Hanna's nicht von dieser selbst und obendrein in V. 2 wahrscheinlich verdorben, endlich das Dankgebet Davids für die Verheißung des Messias nicht älter als das Deuteronomium!

So fallen die drei unmittelbaren Zeugnisse aus angeblich älterer Zeit für einen wirklichen Monotheismus hin. Nicht besser ergeht es den mittelbaren, nicht bloß dem so späten Elohisten, sondern auch dem Jehovisten und anderen Erzählern entnommenen Beweisstellen. Sie sind theils von zweifelhaftem Alter (der Jehovist gehört schwerlich über das achte Jahrhundert hinaus), theils von schwankendem Gehalt, der wol die möglichste Verherrlichung Jahwe's anstrebt, aber nicht bis zu seiner Verkündigung als alleiniger Gott hinausreicht. Den Schluß macht der Verfasser mit der Entdeckung des Grundes der exegetischen Differenzen zwischen ihm und Schultz in dessen unnöthigem Glauben an eine Offenbarung für Abraham und Mose.

Kehren wir nun zu Graf Baudissin zurück, so waltet zwischen ihm und Kuenen trotz der Aehnlichkeit ihrer Resultate über den Entwicklungsgang der israelitischen Religion im großen und ganzen doch in der Auffassung ihres Wesens ein principieller Widerspruch ob: der erstere erkennt darin „die Offenbarungsreligion", der letztere leugnet dies. Dieser Gegensatz hat denn auch Kuenen zu einer bei aller Form hoher Anerkennung abschätzigen Kritik der Baudissin'schen Untersuchung veranlaßt, welche im Novemberheft 1876 der „Theologisch Tijdschrift" erschienen ist. Er verurtheilt schon die von dem Verfasser angenommene Stufenfolge, indem er nur die erste Stufe, die Monolatrie, und die dritte, den ausgesprochenen Monotheismus, für wohlverständlich und scharf abgegrenzt, die zweite aber, den latenten Monotheismus, für ein ungreifbares Mittelding erklärt, das nach den Gesetzen der Logik noch der monolatrischen Stufe angehöre. Was den Verfasser zu der Aufstellung dieser Zwischenstufe veranlaßt habe, sei die ganz richtige Wahrnehmung, daß erst im Deuteronomium und bei Jeremias die directe Bestreitung der Realität der anderen Götter und die entschiedene Versicherung der Einzigkeit Jahwe's beginne, nur hätte er die dem Deuteronomium vorangehende Periode als die „des werdenden Monotheismus" betrachten sollen. Aber was ist denn der Glaube an den einzigen Gott in seiner Beschränkung auf Israel und noch ohne seine Anwendung auf die Heiden-

welt anders? Zudem scheint Kuenen hier vergessen zu haben, daß er selbst in „Yahve and ‚the other gods'", p. 346 behauptet, der Monotheismus sei bei den Propheten des achten Jahrhunderts nur implicite vorhanden („implied"). Im Detail findet er nur den ersten Abschnitt über die volkstümliche Anschauung von den Göttern der Heiden nahezu „untadelhaft". Mit Wohlgefallen bemerkt er darin die Ableitung des Synkretismus Salomo's nach Schultz aus der damals unter dem Volke noch allgemeinen Anerkennung der Realität der Heidengötter neben Jahwe statt der dem Referenten so natürlich scheinenden aus dem bethörenden Einfluß des Weines und der Weiber auf die Weisen, denn daß Salomo kein Synkretist aus Ueberzeugung war, beweist dem Referenten auch gegen Duhm mit Smend in Heft IV. des Jahrgangs 1876 dieser Zeitschrift, die jede Anknüpfung an den Naturdienst abschneidende Bundeslade in seinem Jahwetempel. Anstößig ist dagegen für Kuenen die Vorsicht v. Baudissins in der Auslegung von 1 Sam. 26, 19, wo er die Wahl offen läßt, die partikularistische Einschränkung des Machtbereichs Jahwe's dem David selbst oder seinen Gegnern zu unterlegen. Kuenen erklärt nur die erstere Interpretation für zuläßig und möchte sogar den Partikularismus dem Geschichtschreiber selbst zuschieben. In Absicht auf die Person Davids ist beides vom Uebel, die Entschiedenheit Kuenens wie die Unentschiedenheit v. Baudissins, denn die erstere zieht die Unmöglichkeit davidischer Psalmen nach sich, die letztere deren bloße Möglichkeit; davidische Psalmen sind aber nicht bloß Sache der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit. Selbstverständlich bekämpft nun auch der Kritiker weiter die Verwahrung des Verfassers vor einem Schluß auf den eigenen Partikularismus des Erzählers aus dem Gelübde Jakobs auf der Stätte Bethel, und zwar mit der Frage: „Sollte der Erzähler wirklich, wenn er selbst dem absoluten Monotheismus huldigte, mit Absicht dem Stammvater Israels die niedere Vorstellung zugeschrieben haben?" Liegt aber überhaupt der Particularismus in Gen. 28, 21? Dieser scheint dem Referenten durch die Verheißung im Traumgesicht Jakobs vielmehr geradezu ausgeschlossen zu sein.

Diese kleinen Anstöße häufen sich im zweiten Abschnitt des Ver-

fassers über „die Aussagen des Alten Testamentes, welche andere Götter neben Jahwe anzunehmen scheinen", zu Aergernissen für den Kritiker. Natürlich, denn hier platzen die Gegensätze der Leugnung und der Anerkennung der Offenbarung aufeinander. Kuenen knüpft nun zwar an das „scheinen" in der Ueberschrift das Zugeständnis an: „nicht jeder Ausspruch, der polytheistisch klingt, ist polytheistisch gemeint", aber er beschuldigt v. Baudissin, bei der Behandlung der einschlägigen Texte von dieser Thatsache einen unerlaubt weit gehenden Gebrauch zu Gunsten der monotheistischen Auffassung mittelst der Vermuthung der Personification und Accommodation gemacht zu haben. Diese Einsprache begründet er mit folgender Argumentation: „Wenn die Kreise, aus denen die Bücher des Alten Testamentes hervorgegangen sind, den Polytheismus bereits überwunden hatten und zugleich seiner Einführung in Israel feindselig gegenüberstanden, wie konnten sie sich dann eines Sprachgebrauches bedienen, der die Anerkennung der Wirklichkeit der Heidengötter in sich schloß? Als einfache religiöse Menschen mußten sie Ausdrücke unterlassen, welche der Gegenpartei als Waffen dienen konnten, oder doch so sparsam als möglich gebrauchen. Die Freiheit, mit der sie sie gebrauchen, bleibt völlig unerklärt, wenn man nicht wenigstens den ältesten unter den alttestamentlichen Schriftstellern den Glauben zuerkennt, der sich in diesen Formeln ausspricht und bei den jüngeren den Einfluß der Vorgänger in Rechnung bringt." Das thut v. Baudissin freilich nicht, da er im ganzen Alten Testamente keine einzige ausdrückliche Bezeugung der Wirklichkeit und Macht der Heidengötter neben Jahwe aus dem Glaubenskreise der Schriftsteller oder der legalen Religion selbst findet, sondern nur solche Aussagen, welche die Lebens- und Machtfrage der Heidengötter unentschieden lassen. Dieser Logik der Thatsachen muß die Logik der Kuenen'schen Rhetorik weichen.

Wie der Kritiker hier das Terrain der Monolatrie auf Kosten des Monotheismus zu erweitern sucht, so glaubt er es in der Frage des Unterschieds zwischen den Propheten des achten Jahrhunderts und dem Deuteronomiker mit seinen Nachfolgern im dritten Abschnitt des Verfassers: „Die Aussagen des Alten Testamentes, welche

die Götter außer Jahwe als Götter für nichtseiend erklären", und im Schlußabschnitt über die „Ausbildung der Anschauung von der Einzigkeit Jahwe's" umgekehrt verringern zu müssen, indem er die Formulirung dieses Unterschiedes dahin, daß die ersteren die Nichtigkeit der Heidengötter und deren Identität mit ihren leblosen Bildern für Israel erkennen und aussprechen, die anderen aber den Göttern auch für die Heiden selbst die reale Existenz absprechen, mit der Behauptung angreift, daß Hosea und Jesaja nach den Stellen Hos. 2, 10. 4, 12. 8, 4. 13, 2. 14, 4 und Jes. 2, 18, 20. 31, 7 verglichen mit 10, 10. 11 die Grenzlinie zwischen Monolatrie und Monotheismus oftmals überschreiten. Dasselbe soll Amos 9, 7 mit Jahwe's Ausführung der Philister aus Kaphthor und der Aramäer aus Kir thun. Auch hier wird von Graf Baudissin zur Aufrechterhaltung seiner Ausdehnung des latenten Monotheismus bis zu der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts dem Eingriff Jahwe's in das Schicksal der Völker der Zweck unterstellt, „um daraus ein Verhältnis Jahwe's zu Israel zu illustriren". Aber — der holländische Kritiker wird wohl Recht haben.

Wie die von dem Durchbruch der Erkenntnis der alleinigen Gottheit Jahwe's bedingte Aenderung in der volkstümlichen Anschauung der Heidengötter als Parallelgötter Jahwe's einerseits allmählich zu der Constatirung ihrer Nichtigkeit führen mußte, so mußte sie anderseits bei der Festhaltung von deren Realität zu ihrer Degradation zu Dämonen führen, deren Spuren im Alten Testament der Verfasser im vierten Abschnitt von den „Aussagen des Alten Testamentes, welche die heidnischen Götter als dämonische Mächte anzuerkennen scheinen", verfolgt. Er erntet hier von dem Kritiker zwar die Belobung seiner Sorgfalt, erfährt aber auch den Tadel seiner Zurückhaltung und Unentschiedenheit im Urtheil. Letzteren jedoch schwerlich mit Recht, denn abgesehen vom Asasel zeigt innerhalb des Alten Testamentes jede Spur der Umwandlung der Heidengötter in Dämonen von der ältesten in dem seinem Ursprung nach spätestens der Latenzperiode assyrischer Zeit, seiner Gottesidee nach aber der Manifestationsperiode des Monotheismus angehörigen

Moselied Deut. 32 bis zu der jüngsten nachexilischen (?) in Ps. 106 und Jes. 24 nur undeutliche und sogar gegen diese Umwandlung erklärbare Züge. Die von Kuenen im Gegensatz zu der Untersuchung v. Baudissins hervorgehobene Abhandlung von Kosters: „Het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israel", in der „Theologisch Tijdschrift" 1876, welche Zusammenhang und Ordnung in die disjecta membra im Alten Testamente bringen soll, kennt der Referent nicht, er kann also auch nicht über deren angebliche Vorzüge vor der Arbeit v. Baudissins urtheilen.

Seine Schlußopposition macht Kuenen dem Verfasser in der Altersfrage der vier ersten Pentateuchbücher. Graf Baudissin erklärt dieselbe, wie schon gesagt, in so fern für irrelevant, als er eine Folgerung für oder wider den Glauben der früheren Zeit aus ihrer möglicherweise nachexilischen Abfassung durch die Altertümlichkeit ihres den latenten Monotheismus repräsentirenden Gottesbegriffs neutralisirt werden läßt. Kuenen dagegen will ihren Gottesbegriff auf Grund von Gen. 1, 2. 6—9. 11, 1—9. 13, 13. 18, 25. Ex. 4, 11. 9, 29 u. 19, 5 dem Höhepunkt der monotheistischen Entwickelung zuweisen und verlangt eine entschiedenere Beachtung des Unterschiedes in der Reinheit des Gottesbegriffs zwischen den elohistischen und jehovistischen Stücken, um aus dem Vorzug der ersteren in diesem Punkte deren nachexilische Entstehung zu folgern. Man wird die Beweisstellen des Kritikers für den entschiedenen Monotheismus in den vier ersten Pentateuchbüchern nicht umstoßen können, aber sie legen ihr Gewicht nicht sowol gegen, als für das Altertum ihres Gottesbegriffs in die Wagschale. Wenn nämlich die Propheten nach Smend a. a. O. nicht den Bruch mit den Ideen der Vergangenheit, sondern den Anschluß an dieselben gewollt haben, so weist ihre dem Naturalismus contradictorische Ethik auf eine bei aller Vorliebe für die Theokrasie in dem Volke eingewurzelte echt monotheistische Grundanschauung hin, deren Pflanzung nach dem Bilderverbot des Dekalogs und seinem Charakter als Prophet bei Hosea 12, 14 mindestens auf Mose zurückgeht, ja vielleicht ein Erbstück von den Urvätern her ist, da sogar Abraham Jos. 24, 2 we-

niger als der Träger einer neuen, denn als der Hüter der alten, aber von seinen Vätern aufgegebenen Religion erscheint, so daß das Wort Welckers, an welches Schlottmann in Sachen der hebräischen Urreligion erinnert, in den alten Ehren bleibt: „Das Ursprüngliche, die notitia insita, ist Gott, nicht Götter; diese sind das Werk menschlicher Gedanken und Sprachbildung."

„Der Ursprung des Gottesnamens *Ἰάω*" ist der Gegenstand der dritten Abhandlung des Verfassers. Die Frage des alten Moseliedes: „Herr, wer ist dir gleich unter den Göttern?" ist schon im Altertum mit dem Fingerzeig auf den griechischen Gott des Weines und des Lebensgenusses, den Dionysos, beantwortet worden, und bis heute ist diese Antwort noch nicht verschollen. Mit einem Aufwand von seltener Belesenheit und Sorgfalt sucht nun v. Baudissin nachzuweisen, daß *Ἰάω* in den profanhistorischen, patristischen, gnostischen und magischen Fundstellen dieses Namens sich als Wiedergabe des Tetragramms יהוה ausweise; daß es aber trotz der neuesten Conjectur der Urform, beziehungsweise Unform יַהֲוֶה von Lenormant als Product der Anwendung der Vocalbuchstabensymbolik auf das Tetragramm für die Aussprache keine Bedeutung habe, für diese vielmehr nur die Umschreibungen wie *Ἰαβέ* u. s. w. in Betracht kommen; daß das Tetragramm selbst weder mit Lenormant babylonischen, noch mit Tiele kenitischen, noch mit Röth koptischen oder ägyptischen, noch mit de Wette und Hitzig arischen, sondern lediglich israelitischen Ursprungs sei, wenn es gleich nicht unwahrscheinlich sei, daß der Name Jahwe durch künftige Entdeckungen als Gemeingut des heidnischen Semitismus mit dem Israelitismus nachgewiesen werde, da seine Erfindung durch Mose oder sonst einen Israeliten kaum glaublich sei; daß seine Verwechslung mit Dionysos auf dessen mehrgestaltigem Beinamen von dem Dionysienruf *εὐά* und dessen Identification mit dem phrygischen Gott *Σαβάζιος* beruhe, nicht aber auf dem unerweislichen phönicischen Gottesnamen יְהוֹ für den Adonis-Dionysos, wie Movers, Schlottmann und Oehler wollen; daß endlich das Eindringen des Jahwenamens in das heidnische Pantheon der Syrer und vielleicht der Phönicier synkretistisch zu erklären sei.

Nicht weniger interessant ist „Die Symbolik der Schlange im Semitismus, insbesondere im Alten Testamente“. Der Zweck des Verfassers geht dahin, zu zeigen, daß man zur Erklärung der Aussagen des Alten Testamentes über die Schlange der Herbeiziehung nichtsemitischer Vorstellungen, am wenigsten aber für die Paradiesesschlange der Zuflucht zu dem in Schlangengestalt aus dem Himmel gefallenen Ahriman der Perser bedürfe. Aber die von ihm vorgeschlagene Combination der Paradiesesschlange mit dem die Götter bekämpfenden Chaosdrachen der Assyriologen ist um kein Jota zuverläßiger, als die mit Ahriman. Geradezu unverständlich ist weiter die hier versuchte Verflechtung des Baums der Erkenntnis in die auch bei den Israeliten übliche Wahrsagerei aus dem Rauschen der Baumblätter. Endlich gibt es überhaupt keine specifisch semitische Symbolik der Schlange, denn das Symbol der List, Bosheit und Verführung ist sie im ganzen Altertum.

Die letzte Abhandlung: „Die Klage über Hadad-Rimmon“, wendet sich gegen Hitzigs Deutung von Sach. 12, 11 auf die Todtenklage um Adonis, welche von Movers, Kneucker, Leyrer, Merx und Brugsch acceptirt worden ist. Aber wenn auch die Rückkehr zu der Deutung auf die Todesstätte des Königs Josia vielleicht zu billigen ist, so ist doch Hadad-Rimmon schwerlich eine Verderbnis des angeblichen Doppelnamens des assyrischen Luft- und Gewittergottes Bin: „Hadar-Rammon“, wie der Verfasser mit E. Schrader annimmt, denn A. v. Gutschmid hat seither die Existenz eines syrischen Gottes Hadad aus Plinius' H. Nat. und Macrobius' Sat. und mit dem Bischofsnamen Barhadad unwidersprechlich bewiesen; Friedr. Delitzsch aber hat die Uebersetzung von Rammon mit „Donnerer“ beanstandet.

Wird der Verfasser uns lange auf die versprochene Fortsetzung seiner religionsgeschichtlichen Studien warten lassen? Wir haben einen neuen Movers sehr vonnöthen. Der eine ebenbürtige Epigone hat sich bis jetzt fast nur in der politischen Geschichte des alten Orients versucht, der andere, ein russischer Gelehrter, hat von des großen Meisters dann und wann frappanter Leichtgläubigkeit allzu viel geerbt.

Langenbrand, 3. Februar 1877.

Gustav Rösch.

2.

Dr. E. L. Th. Henke's nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, für den Druck bearbeitet und herausgegeben von **Dr. W. Zschimmer.** Mit einem Vorwort von Dr. G. Baur in Leipzig. Halle, Lippert'sche Buchhandlung. 572 Seiten.

Abhandlungen über praktische Theologie haben etwas mit der Ethik gemeinsames. Man erkennt aus ihnen das christliche Bewußtsein ihres Verfassers in seiner Stellung zu den objectiven, kirchlichen Formen und den Geist, der dieselben zu durchdringen sucht. Daher wissen wir es dem Herrn Herausgeber Dank, daß er durch Veröffentlichung der Vorlesungen des verstorbenen Henke über Liturgik und Homiletik einen Einblick in die religiösen Anschauungen des gelehrten Historikers, des bedeutenden Biographen Calixt's verstattet hat. Es ist ein besonnener Mann, ein nüchterner Forscher, der uns aus diesem Werke entgegentritt. Mit gläubigem Sinn auf den Principien der Reformation stehend, setzt er überall das persönliche Verhältnis zu Gott als die Hauptsache, das in der Gemeinschaft unter einander sich bethätigt, deren Mund der Prediger ist. Während sein tiefes Verständnis der Geschichte ihn den Werth des Althergebrachten schätzen lehrt, hält doch eben jenes ruhige Urtheil, das ihm eignet, ihn zurück, übermäßig am alten zu hängen. Vielmehr ist die kräftige Erfassung der gegenwärtigen Bedürfnisse so sehr sein Augenmerk, daß er die Gesamt-Aufgabe der praktischen Theologie darin sucht, zu ermitteln, was zur Verwirklichung des christlichen Lebens in der Gegenwart noch geschehen muß. Mit der Vorliebe für reformirte Einfachheit verbindet er eine warme Anerkennung der reicheren Gestalt des lutherischen Cultus. Und wenn die weite Ausführung hessischer Cultusformen, abgesehen von ihrem nächsten Zweck für einheimische Theologen, hier und da ein wenig Particularismus verräth, so ge-

schieht dieselbe doch durchaus von unionistischen Principien und Tendenzen aus, die ja bekanntlich in den ältesten hessischen Kirchenordnungen ihre erste volle Ausgestaltung erfahren haben. Ueberhaupt, so sehr vornehmlich lutherische Theologen geeignet sind, Gegenstände des Cultus würdig darzustellen, und soviel schönes sie dazu bereits beigetragen haben, so will es uns doch nicht zufällig scheinen, daß, nach Schleiermachers Vorgang, das bedeutendste, grundlegende Werk für praktische Theologie von Nitzsch, auf welchem auch Henke fußt, auf dem Boden der Union entstanden ist. Denn die lutherische Neigung für das Mystische und Symbolische, die einige zum Rückfall in katholische Irrungen, gerade im Cultus, getrieben hat, erfährt ein heilsames Correctiv nicht bloß an reformirter Nüchternheit, sondern auch an dem in der Schwesterkirche besonders gepflegten praktisch-kirchlichen Sinn. Und hier ruht auch das Interesse, das für den praktischen Geistlichen eine theoretische Darstellung seiner Berufsfunctionen immer wieder hat: Je größer in der längern Dauer der Amtsthätigkeit die Gefahr ist, in Manier und willkürliches, gottesdienstliches Handeln zum Schaden der Gemeinde zu verfallen, desto mehr empfiehlt es sich, durch Rückgang auf die geschichtliche Entwickelung unsres Cults und die sich daraus ergebenden Normen das eigne Handeln zu prüfen. Die genetische Methode des vorliegenden Werkes bietet dabei noch den Vortheil fesselnder, selbstthätiger Mitarbeit.

Den Begriff der praktischen Theologie entwickelt Henke nach Nitzsch, im Zusammenhang mit der systematischen und der historischen Theologie: während jene Idee, Aufgabe und Ziel des christlichen Lebens aufstellt, diese seine empirische Wirklichkeit bis auf die Gegenwart herab verfolgt, frägt die praktische Wissenschaft nach den zur Erreichung des Ziels nun noch in der Gegenwart nothwendigen Mitteln. Hierin noch eins mit der Ethik, sondert sie sich von dieser, indem sie auf Bethätigung des christlichen Gemeindelebens ausgeht, und zwar, wie wiederum hinzugesetzt werden muß, in einer gegebenen Gegenwart. Denn diese Beschränkung machen neben den mitbestimmenden historischen Elementen die wechselnden Bedürfnisse und Zustände der Gemeinde nöthig. — Zu den leitenden idealen Gesichtspunkten kommt aber in der praktischen Theologie

noch hinzu eine technische Belehrung für die kirchlichen Functionen in der Gemeinde, beruhend auf manigfachen philosophischen und ästhetischen, psychologischen und rhetorischen Anweisungen.

Indem nun unsere Disciplin in die zwei Haupttheile sich sondert, Lehre von den constituirenden und den clerikalen Thätigkeiten oder von dem Kirchenregiment, und den erbauenden Thätigkeiten, dem Kirchendienst, fallen unter die letztere Kategorie die Abtheilungen der Katechetik, Pastoraltheologie, Homiletik und Liturgik. Für die Unterscheidung dieser vier führt Henke den Begriff der werdenden und gewordenen Gemeinschaft ein, und bezieht auf jene die Lehre von der Einwirkung auf die Schwachen, d. h. Katechetik und Pastorallehre; auf diese die Lehre vom Cultus, Liturgik und Homiletik. Die Anwendung dieser Kategorien trifft nicht in allen Theilen zu. Henke selbst gesteht ein, daß die Predigt den Doppelcharakter der Einwirkung auf die werdende und gewordene Gemeinschaft an sich trägt. Jedoch ließe sie sich etwa noch als Lebensäußerung der Gemeinde, durch den Mund des Predigers, unter die zweite Relation stellen. Allein die dem Kirchendienst gestellte Aufgabe als Thätigkeit zur Erreichung eines Zieles läßt diese Eintheilung nicht zu; wie denn überhaupt der Begriff des Werdens und Gewordenseins dem evangelischen Bewußtsein ein fließender ist, und z. B. das feiernde Gemeindeglied beim Sündenbekenntnis sich gar sehr seines unvollkommenen Zustandes bewußt sein wird, während umgekehrt der Kranke und Sterbende, also der Gegenstand der Pastoraltheologie, häufig recht wohl als Glied der gewordenen Gemeinschaft betrachtet werden kann.

Abgesehen von dieser Eintheilung empfiehlt sich die von Henke befürwortete Behandlung der Liturgik und Homiletik in der Lehre vom Cultus, wegen ihres Bezugs auf die Gemeinschaft, auf das Zusammenwirken zwischen Geistlichem und Gemeinde.

In einem ersten, allgemeinen Theil vom Cultus wird aus der Bedeutung des Wortes — 1) regelmäßig wiederkehrende Bearbeitung, 2) nach innerlicher Absicht auf das äußere ordnend wirkende Pflege — sein Begriff abgeleitet: periodisch wiederkehrende Bezeugung des Verhältnisses zu Gott, und die äußere Erscheinung gestaltende Thätigkeit. Denn vorhanden ist bei der Entstehung des Cultus immer

schon ein irgendwie religiös bestimmtes Inneres. Hieraus ergibt sich alsdann eine vierfache Relation der gottesdienstlichen Thätigkeit: 1) Verweilen bei sich selbst, die Sammlung; daraus werden heilige Zeiten und Orte motivirt. 2) Jede starke innere Bewegung treibt zur Aeußerung in einem darstellenden (noch nicht wirksamen) Handeln; daher heilige Gebräuche, Gebet, Danksagung. Sie treibt 3) auch zur Gemeinschaft und gegenseitigen Mittheilung und 4) zu eigentlichem Handeln, bestehend in Gebet, Predigt, Sacrament, Kirchenzucht, Werken der Wohlthätigkeit, Ehe, Ordination, christlichem Begräbnis. — Aus diesem Schema erhellt bereits ein viel umfassenderer Begriff des christlichen Cult, als ihn die bloße Vorstellung von einer Feier mit sich bringt. Allein mit Recht weist Henke auf die Genesis desselben in der ersten Gemeinde hin, wonach er Form des christlichen Gemeindelebens überhaupt war. Und noch jetzt ist er ja die einzige Form, in der sich die bürgerliche Gemeinschaft bethätigt. Daher müssen selbst Aeltestenversammlungen, Wahlacte, Gustav-Adolf-Vereine, Ankündigung von Collecten u. s. w. in den Bereich des Gottesdienstlichen fallen. Von diesem weitgefaßten Begriff aus wird man es verstehen, wenn als Zweck und Princip die Verstärkung und Belebung des Glaubens hingestellt wird, was der paulinische Ausdruck der *οἰκοδομὴ* am angemessensten und erschöpfendsten wiedergebe. Allerdings ist damit kein recht selbständiges Princip des Cultus gefunden. Der Zweck desselben kann auch außerdem noch erreicht werden z. B. auf dem Wege privater Erbauung; und im Grunde ist Verstärkung und Belebung des Glaubens im Gottesdienst doch wieder nur Mittel zu einem höheren Zweck, der Beförderung des Christentums im einzelnen. Aber das ist auch Henke's Meinung von der Aufgabe des christlichen Cult (vgl. S. 56 unter Nr. 4), und wenn man ihn nicht bloß als darstellende Mittheilung des stärker erregten „religiösen Bewußtseins" ansieht, wie Schleiermacher will, so mag man jene Zwecksetzung wol zugeben. — Wenn der Verfasser bei den allgemeinen Erfordernissen des christlichen Gottesdienstes von der evangelischen Kirche verlangt, daß sie zwischen Erstarrung und Mechanismus und charakterlosem, unstetem Wechsel die rechte Mitte halte, welche festes und bewegliches auf

das wirksamste für den Zweck der Erbauung zu verbinden weiß, so ist das gewiß eine sehr beherzigenswerthe Forderung. „Jedes von beiden", so fährt er fort, „übt eine eigentümliche Gewalt auf die einzelnen aus: das Feste durch die Macht des Gewohnten, von Kind auf theuer Gewordenen, und durch die höhere Autorität der Gemeinsamkeit, welche darin sich ausspricht; das Veränderliche durch den Reiz des Neuen und die engere Anschließung an das Leben. Je mehr aber das Leben selbst zu unruhigem Wechsel hindrängt, desto zögernder und vorsichtiger wird das Kirchenregiment, welchem die Modificationen des Cultus vorbehalten bleiben, bei denselben verfahren und desto treuer die noch nicht erstarrten Formen gegen die Neuerungssucht zu vertreten haben." — Wie nun hierin der Doppelcharakter des Cultus sich offenbart, sich gleichbleibende und allgemeine Elemente neben wechselnden Aeußerungsformen zu enthalten, so zeigt er sich auch in den einzelnen Functionen beim Gottesdienst. An beiden, den wechselnden wie den feststehenden, sollte möglichst die Gemeinde Theil nehmen; im besonderen Maße thut dies natürlich der „Mund der Gemeinde", der Prediger. Nach seiner Betheiligung an beiden Aeußerungsformen gliedert sich die Lehre vom Cultus in die Liturgik, welche Auskunft gibt über das stehende Cultuselement, und die Homiletik, als Anweisung, durch Predigt und Rede erbauend zu wirken. Bevor zu dem speciellen Theil der Liturgik übergegangen wird, gibt ein sehr interessanter, durch den Herausgeber, jetzt Pfarrer an der deutsch-evangelischen Gemeinde in Smyrna, vermehrter Paragraph Auskunft über das Verhältnis der vier Confessionen zu den allgemeinen Erfordernissen des christlichen Cultus. Wir hätten wol gewünscht, daß zu der ausführlichen Darstellung der griechisch-katholischen Liturgie eine nicht minder eingehende Uebersicht des römischen Meßritus getreten wäre, wie wir uns z. B. erinnern, daß der selige Palmer sie in seinen Vorlesungen über Liturgik gab, und die das Verständnis der evangelischen Liturgie nicht unwesentlich erleichtert. Im übrigen sind die vergleichenden Reflexionen über den Charakter des Cultus in den verschiedenen Kirchen äußerst zutreffend und wahr. Der Vorwurf des Sensualismus und Materialismus in der griechisch-orthodoxen Kirche; der Mangel an Geistigkeit, Ge-

meinsamkeit, Freiheit und Beweglichkeit, ganz besonders aber an Wahrheit im römisch-katholischen Cultus wird gewiß nicht mit Unrecht geltend gemacht werden können. Diese Mängel und Irrtümer zu beseitigen, war Aufgabe der evangelischen Reformen, und ihren Bestand sicherte, daß sie nicht in das Extrem schonungsloser Abstreifung jeder festen Ordnung verfielen. Freilich war das Maß der Schonung alter, guter Traditionen in den beiden Reformationen bedingt durch geschichtliche und nationale Eigentümlichkeiten. Aber so lange es deutsch und evangelisch ist, nicht träumerisch, ruheliebend, sondern rastlos thätig, frei von der Illusion fremder Vermittelung zu sein; so lange das Verhältnis zur wahren Kirche abhängig gemacht wird von dem zu Gott und Christo, — so lange ist diese Uebereinstimmnng in beiden Kirchen gegenüber römischem und griechischem Cult „ein guter Ueberrest noch nicht wieder ganz zerrissener evangelischer Union". Indes tragen die Verschiedenheiten beider verschiedenen Bedürfnissen Rechnung: „Wenn nicht für kalte, sondern für starke, innerlich tief erregte Naturen die Forderung der Wahrheit im Cultus sich steigert bis zur Zurückweisung auch christlich gehaltvoller Tradition; die Geistigkeit bis zur Abneigung sinnlicher Erscheinung, die Freiheit bis zur Formlosigkeit, die Gemeinsamkeit bis zur Gefährdung der Ordnung und die Feierlichkeit (?) bis zum Extrem der Schmucklosigkeit, so ist das an sich nicht unberechtigt. Aber ebenso entsprechend gewissen Bedürfnissen ist die pietätvolle Anhänglichkeit für das gute Alte in der lutherischen Kirche, mit ihrer geschichtlich gegebenen Nothwendigkeit der Opposition gegen anabaptistische Uebertreibungen, mit ihrer besseren Lage, frei von Verfolgungen und Märtyrertum, mit ihrem stärkeren Zuge nach Innigkeit der Gemeinschaft mit Gott und Christo." Sie suchte daher der Forderung der Wahrheit zu genügen durch Erhaltung aller erbaulichen, nicht schriftwürdigen Formen, der Geistigkeit durch Werthschätzung der Predigt, der Freiheit durch Wechsel zwischen festem und beweglichem, der Gemeinsamkeit durch die ihr eigene Pflege des Kirchengesanges und z. B. auch der Responsorien, der Feierlichkeit „durch das Streben nach rechter Mitte zwischen kahler Entleerung und zerstreuender, prunkvoller Ueberladung". Und wenn bei diesem berechtigten Streben die

übertriebene Werthschätzung katholischer Traditionen hier und da zu Irrungen in der lutherischen Kirche geführt hat, so ist nur das ein Fehler, „dies principlose Gewirr von evangelischem und antievangelischem katholisch oder katholisirend zu nennen. Was in jener Kirche auf festen Voraussetzungen ruht, ist in diesen Versuchen nur ein irriges Schwanken zwischen Abwerfen des Werkdienstes und Rehabilitation desselben, zwischen Sich-sehnen nach allgemeinem Priestertum und herrschsüchtigem Verlangen nach Privilegirung des Clerus (doch wol nicht in allen Fällen), zwischen Dringen auf ursprüngliche Einfachheit und Huldigung des alten Wahns vom Werth der Menge heiliger Handlungen."

Es mag dies genügen, um Henke's Stellung zu den wichtigen, die Gegensätze zwischen den Parteien bewegenden Fragen erkennen zu lassen. Zugleich charakterisirt es seine Methode, weniger ins Detail einzugehen, als das bekannte Material auf bestimmte Begriffe und Unterscheidungszeichen zu bringen. Wir können uns im Folgenden kürzer fassen.

Die Liturgik bringt unter der Unterabtheilung „Functionen der Gemeinde" zunächst eine gute, auch für den Unterricht brauchbare Uebersicht der Geschichte des Kirchenliedes bis auf die neueste Zeit. Wenn über die Unfähigkeit dieser Producte unserer jüngsten geistlichen Liederdichter zum Gemeindegesang aus dem Grunde geklagt wird, weil sie sich zu sehr bestimmten theologischen Richtungen angeschlossen hätten, so scheint uns mehr noch die Ursache davon darin zu liegen, daß diese neuesten Erzeugnisse geistlicher Dichtkunst nicht Volks-, sondern Kunstpoesie sind und auch nach der Meinung ihrer Verfasser wol nichts anderes sein sollen. Es reiht sich an ein Beitrag zum Gesangbuchsstreit und -Noth. Das Recht des Kirchenregiments, den Gottesdienst durch zeitgemäße Aenderungen auch der Kirchenlieder in lebendiger Wechselwirkung mit dem Zeitalter zu erhalten, steht außer Frage, nur mit historischem und poetischem Sinn, nur mit Anerkennung für das Volkstümliche. Der Beschluß der Eisenacher Conferenz, einen gemeinsamen Grundstock des deutsch-evangelischen Gemeindegesanges zu schaffen, findet warme Anerkennung. Es müsse in den Gesangbüchern neben einem stehenden, auf die Feste bezüglichen Element ein bewegliches, an

die Predigt sich anschließendes zu finden sein. Die Anordnung der Lieder empfehle sich nicht nach dogmatischen und ethischen Loci, sondern nach der Bedeutung des Kirchenjahres. Wir meinen dann allerdings, daß die nicht durch eine festliche Zeit bestimmten Lieder durch eine systematische Ordnung aneinandergereiht werden müssen, wie dies auch Henke vorschlägt.

Unter der folgenden Abtheilung: „Die einzelnen liturgischen Functionen des Geistlichen" liefert die Geschichte der Agende einen werthvollen Beitrag namentlich zur Kenntnis des hessischen Agendenstreits. Als status quo in Hessen wird bezeichnet eine Agende, welche „in der Lehre auf die Wittenberger Concordie und die Variata und außerdem auf die gemäßigte evangelische Theologie des Andreas Hyperius gegründet war", und „zwar wol nicht in ihren einzelnen Zügen, aber fast in allem Uebrigen von hessischen Reformirten und Lutheranern gemeinsam benutzt werden konnte und wirklich benutzt wurde".

An der preußischen Agende wird ausgesetzt, daß festes und freies, stehendes und wechselndes zu atomistisch geschieden, nicht zu einer Einheit des Gottesdienstes verbunden sei. Es ist etwas wahres in diesem Vorwurf. So schön die zum Theil altehrwürdigen Formeln des Introitus sind, so gewaltig sich ihr festes Gefüge subjectiver Willkür entgegenstellt, so liegt doch in der stereotypen Folge von Sündenbekenntnis und Trostspruch etwas der religiösen Stimmung nicht immer entsprechendes, und würde ein freierer Zusammenschluß mit dem jedesmaligen Schriftabschnitt vielleicht wünschenswerth sein. Wenn Henke sodann die Stellung des allgemeinen Dank- und Bittgebets vor die Predigt für nicht passend hält, so hat die Praxis demselben schon längst eine Stelle nach der Predigt gegeben; jedoch lehrt gerade die Erfahrung, daß der allzu detaillirte Inhalt des Gebetes zerstreuend auf den Eindruck der Predigt wirkt. —

Gelegentlich der „außerordentlichen Festtage" dürfte wol speciell beim Bußtag der Gesichtspunkt nicht übersehen werden, daß hier der Staat sich an die Kirche wendet, mit dem Verlangen, das bürgerliche Leben seiner Angehörigen zu sanctioniren; woraus denn für die Predigt dieses Tages die Auf-

gabe erwächst, die zeitlichen Verhältnisse an den göttlichen Forderungen zu messen.

Auf die kirchlichen Festtage folgt eine Darstellung der kirchlichen Handlungen. Sie werden eingetheilt in Sacramente und sacramentliche, jenen ähnliche Handlungen. Henke verwirft hier die Nitzsch'sche Unterscheidung von auf die Gemeinde als ganzes sich gründenden Handlungen (Communion) und solchen, die sich auf einzelne Glieder beziehen (Initiation), sowie auf Ergänzung und Vermehrung gehenden (Benediction). Ihn leitet die Erwägung, daß beim Abendmahl nicht mehr der Gesichtspunkt der Gemeinschaft maßgebend sei, sondern daß die Theilnahme von der subjectiven Entscheidung und Selbstprüfung des Einzelnen abhänge. Es ist gewiß eine bedeutsame Betrachtung, und die von manchen immer wieder erhobene und doch nicht durchführbare Forderung der Anwesenheit der Gemeinde beim Abendmahl wäre damit hinfällig. Allein anderseits bleibt es doch wahr, daß das Bewußtsein der Gemeinsamkeit nirgend stärker erregt ist als bei den wenn auch nur eine Theilgemeinde bildenden Abendmahlsgästen. Es dürfte daher doch die dogmatische und praktisch-kirchliche Bezugnahme auf die Gemeinschaft im Abendmahl festzuhalten sein, wodurch natürlich Privat- und Krankencommunionen nicht ausgeschlossen sind. — Bezüglich der Abendmahlsvorbereitung spricht er sich sehr entschieden gegen die allgemeine und vorschriftsmäßige Privatbeichte aus, wegen der Gefahr der Abstumpfung durch mündliches Bekennen einerseits und „vermehrter Herrschsucht der Geistlichen" anderseits. Zu der letzteren, wiederholt ausgesprochenen Befürchtung muß wol der Verewigte in seiner hessischen Kirche ganz besondere Veranlassung gehabt haben. Wir müssen es uns versagen, auf die vielen interessanten Bemerkungen hinsichtlich der kirchlichen Handlungen einzugehen, verweisen aber nochmals namentlich auf das schätzbare historische Material aus katholischer und altprotestantischer Liturgik, das sich in diesem Buche findet.

Auch der Homiletik, die in einen materiellen und formellen Theil zerfällt, geht eine geschichtliche Uebersicht sowol der Wissenschaft als solcher, wie auch der Predigt vorher, die in einer Charakterisirung der gegenwärtigen Richtungen in der deutsch-evan-

gelischen Predigt gipfelt. Hier fehlt es nicht an polemischen Seitenblicken auf die neuere gläubige Richtung, der eine gewisse „Selbstgenügsamkeit, Neigung zu Conventikelwesen und Abschließung gegen die modernen Gesellschafts- und Bildungszustände vorgeworfen wird. Nicht genug gewürdigt scheint uns, daß dem Grundbedürfnis unserer Zeit doch von dieser Seite mit größerem Erfolg entgegengekommen ist: was den Leuten unserer Tage mangelt, sind die infolge schlechten Religionsunterrichts, mehr noch durch den ganzen selbstgerechten, verflachten und indifferenten Zug der Zeit abhanden gekommenen Begriffe von Sünde und Gnade, menschlicher Verderbnis und Heil in Christo, und es ist nothwendig, daß in der Belehrung über diese oft bodenlose, sittliche und religiöse Unwissenheit unsere Predigt zur größten Einfachheit zurückkehre. Tieferen Nachdruck aber hat darauf die positive Richtung der Theologie gelegt, und es ist Thatsache, daß das erwachende Bedürfnis der Gemeinden lieber confessionelle Engherzigkeit da in den Kauf genommen hat, wo jene Wahrheiten, getragen von der Persönlichkeit des Geistlichen, ihnen nahegebracht wurden. Ob der Austrag mit moderner Bildung, so gewiß ihr die Predigt nicht völlig ablehnend gegenüberstehen soll, durch die Gottes- und Weltanschauung der liberalen, protestantenvereinlichen Theologie zum Nutzen der Gemeinde erzielt werden wird, bleibt erst abzuwarten. —

Als Predigtstoff bietet sich natürlich in erster Linie das Wort Gottes in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments dar, und zwar in den Entwicklungsstadien, welche nach Maßgabe der menschlichen Empfänglichkeit die göttliche Offenbarung durchläuft. Wenn diese aber, außer in der Geschichte und Lehre, besonders in den vom Geiste Gottes durchdrungenen Persönlichkeiten zur Erscheinung kommt, während die Schrift zugleich soviel feine, rein menschliche Züge dieser Männer berichtet, so werden die Lebensbilder derselben von vorzüglicher Bedeutung für die christliche Gemeinde sein. Dies gilt natürlich im eminenten Sinne von Christus, dessen wahrhafte Menschheit erkannt und dargestellt zu haben, ohne ihn doch von seiner göttlichen Höhe zu erniedrigen, ein folgenreiches Verdienst der neueren, positiven Theologie ist.

Henke geht hierauf weniger ein. Dagegen empfiehlt er mit Recht, ferneren Predigtstoff aus der Kirchengeschichte zu schöpfen. In dem, was er sodann über die Benutzung kirchlicher Lehrtradition sagt, können wir ihm nur beistimmen: Soweit die wichtigsten Lehrstücke der Symbole zugleich Inhalt der heiligen Schrift sind, ist ein Verweilen bei ihnen unbedenklich und ein Hinweis auf dies Zusammentreffen durchaus erlaubt. Aber Bekenntnis und Bekenntnisschriften decken sich nicht völlig. In so fern die letzteren einen Querdurchschnitt der Zeittheologie enthalten, voll philosophischen (?), historischen, kirchenregimentlichen Inhalts, eignen sie sich nicht zur Erbauung, sind der Gemeinde unbekannt und erzeugen, zur Polemik benutzt, nur „theologischen Dilettantismus, altüberlieferten Haß, Glauben an eigene Vortrefflichkeit".

Eine andere Frage ist, wieweit der Geistliche verpflichtet ist, nicht gegen die Kirchenlehre zu predigen. Abgesehen von den sehr ungleichen Ordinations-Verpflichtungen, ist derselbe „Organ nicht blos seiner selbst, nicht bloß seiner Gemeinde, sondern auch seiner Kirche, er darf also gegen die Einheit dieser nichts unternehmen". Anstoß also durch Nennung und positive Verwerfung der Kirchenlehre würde höchst verwerflich sein. Eine Ausnahme erleidet diese Regel nur etwa bei dem Verlangen einer Gemeinde nach Eintritt in die Union oder bei entgegengesetzter Neigung, wo Erörterungen über das Bekenntnis nöthig werden können, doch auch hier nur, wenn die Anregung dazu aus der Gemeinde entgegenkommt. Denn die Rücksicht auf das Bedürfnis derselben, so fährt er weiter fort, bestimmt immer den Predigtstoff. Daher sei er allgemein bekannt, aus der gemeinsamen Erfahrung des Lebens in der Natur, im Staat, im häuslichen und innersten sittlichen Leben! „Aus dem Rapport mit der Gemeinde geht die Popularität des Predigers hervor." Wenn zur Befriedigung der manigfaltigen Bedürfnisse zahlreiche Arten von Predigten unterschieden werden: Natur-, Moral-, Zeit-, politische, psychologische, apologetisch-philosophische Predigten, so mögen einige dieser Klassen wol unter gewissen Umständen anzuwenden sein. Im allgemeinen aber sollten diese Gesichtspunkte oder wenigstens mehrere davon in keiner Predigt fehlen. — Neben der Beobachtung der Zustände in der Gemeinde wird sodann

vom Geistlichen gefordert, daß seine Rede „Wirkung und Erscheinung eigenen innern christlichen Lebens ist". Und sicherlich sind, außer dem Worte Gottes, die eigenen Erfahrungen von Sünde und Gnade die hauptsächliche Quelle, aus der er schöpfen muß. Daß hier auch die Eigentümlichkeit des Predigers eine Berechtigung habe, hebt Henke gegenüber einer Gesinnung hervor, die da meint, sich mit sich selber gar keine Mühe geben zu brauchen, sondern nur bekanntes zu wiederholen. — Die Predigt als Theil des Cultus wird endlich bestimmt durch den „besonderen Charakter der festlichen Zeiten". Hier werden vortreffliche, sehr brauchbare Gesichtspunkte für den Predigtstoff aufgestellt. Es verdient als eine auffallende Erscheinung der allerneuesten Zeit Erwähnung, daß zahlreiche Predigten, besonders aber Predigtdispositionen und -Entwürfe herausgegeben werden. Will man etwa in unserer auf allen Gebieten mit technischen Hülfsmitteln arbeitenden Zeit, auch den geistlichen Stand damit versehen? Dabei gilt doch zu bedenken, daß man mit dem erborgten Rahmen noch keineswegs die Predigt hat, wol aber den größten Theil derselben mit einer in sorgfältiger, wenn auch mühsamer Meditation selbstgefundenen Disposition. Dagegen gibt eine geistvolle und vielseitige Charakteristik des Kirchenjahrs, wie wir sie in älteren und neueren Werken besitzen, Anregung zu mannigfaltigem Predigtstoff — freilich bei freier Wahl der Texte — und bereichert das kirchliche Leben der Gemeinde.

Die zweite Abtheilung beschäftigt sich mit der homiletischen Composition oder der formalen Homiletik. Die Abhängigkeit der Predigt von einem Text macht praktische Exegese nothwendig. Diese, obwol in Explicatio und Applicatio bestehend, ist doch in erster Linie Auslegung, d. h. „Reproduction des inneren Factums, welches im Schriftsteller vorgieng, und welches er durch das geschriebene Wort kundgeben wollte." Hieraus ergibt sich psychogische und grammatische Interpretation, wozu noch im weiten Sinn die allegorische Auslegung tritt. Henke weist die Entstehung der letzteren ganz richtig nach: man findet, und zwar auf Grund der Inspirationshypothese, einen zweiten Schriftsinn, der dem Schreiber mehr oder minder unbewußt war.

Ueber das Verhältnis aber zwischen historischer und allegori-

scher Interpretation, die er beide für berechtigt hält, geht er zu rasch hinweg. Wir halten den Ausgleich zwischen beiden Methoden für undurchführbar. Es darf wol getrost als eine Errungenschaft der neueren Theologie, der sich auch die confessionelle Richtung nicht völlig entziehen kann, bezeichnet werden, daß die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift als ein geschichtlich aufsteigender Proceß betrachtet wird, gemäß der menschlichen, sittlich-religiösen Entwicklung.

Man hat doch ein schärferes Auge für die Unterschiede zwischen Altem und Neuem Testament, und warlich, nicht zu Ungunsten der reinen Hoheit des letzteren; man weist doch dem Schriftsteller historisch seinen Platz zu und beurtheilt ihn im Zusammenhang mit dem religiösen Bewußtsein der theokratischen Gemeinde. Dieser erwachte historische Sinn, dem sich so unendliche Blicke in die Erhabenheit göttlicher, wunderbarer Führung erschließen, kann unmöglich zusammen bestehen mit jener allegorischen Methode, die beliebig ein Schriftwort aus seinem historischen und psychologischen Zusammenhang reißt und ihm die Klarheit neutestamentlicher Anschauung vindicirt. Warum denn nicht hinweisen auf die Schranke und Vermischung mit menschlichem in den alttestamentlichen Erkenntnissen, und von da zu der Reinheit der vollkommenen Offenbarung in Christo aufsteigen? Wir verkennen nicht den Werth, den unter andern Voraussetzungen die allegorische Ausdeutung für christliche Bedürfnisse hatte, und erinnern nur an den Nutzen, den sie einem Augustin brachte. Aber heut, wo wir gegenüber der Skepsis, die gerade an jenem Punkt einsetzt, unsere Gemeindeglieder mit einem apologetischen Apparat zu versehen haben, da müssen wir eine zwar ehrfurchtsvolle, aber unbefangene Würdigung der heiligen Geschichte fordern, ohne welche wir selbst uns in Widersprüche gegenüber der Gemeinde verwickeln. Noch mehr aber gegen das Postulat geschichtlicher Betrachtung verstößt die allegorische Weise, die hinter jedem peripherischen, unbedeutenden Zug der Heilsgeschichte eine höhere, geistige Wahrheit verborgen findet. Ihr wird schließlich alles irdische Geschehen nur zum Bilde. Ein älteres, wieder aufgefrischtes Beispiel dafür gibt A. Schweizers Schrift „Nach rechts und nach links", S. 144 ff. — Wir kehren

zu unserer Homiletik zurück. In dem schwierigen Problem für die Praxis der evangelischen Kirche, ob Perikopen oder freie Texte, begnügt sich Henke, die bekannten Gründe für und gegen vorgeschriebene Texte anzuführen. Vom Gesichtspunkt der so nothwendigen Förderung und Erweiterung des Schriftverständnisses aus müssen wir behaupten, daß keine, auch noch so vervollkommnete Auswahl und Abgrenzung biblischer Texte diesem Zwecke genügt. Die Praxis, auf zwei Pericopenjahre, ein oder zwei Jahr freier Textwahl folgen zu lassen, sollte mindestens eingehalten werden. — Auf die Bestimmung des Textes folgt die Disposition. Es fragt sich, ob Homilie oder synthetische (thematische) Predigt? Die Union beider wird das geeignetste sein in der analytisch-synthetischen Form der Rede, und mit Recht. Diese Krone der Predigt hat in den Gemeinden eine solche Würdigung gefunden, daß uns Fälle bekannt sind, wo, wenigstens in Stadtgemeinden, eine äußerst sorgfältig ausgearbeitete Homilie als Wahlpredigt nicht für voll angesehen wurde. Sie als „Polster der Trägheit" zu betrachten, haben wir doch mit dem ausgezeichneten Verteidiger dieser Kunstform, J. Müller, keinen Grund. Vielmehr gebürt ihr als der ursprünglichsten und natürlichsten Form der Predigt nicht bloß ein historisches Recht, sondern unter Umständen auch ein zeitgemäßes, wo nämlich die einfachsten Thatsachen des Evangeliums unbekannt geworden sind.

In dem endlich, was der Verfasser über Ausführung (Elocutio) und Vortrag (Actio) der Predigt sagt, finden sich äußerst zutreffende Bemerkungen. Würde und Ernst der Predigt, Freiheit von incorrecten, aber auch abstracten, wissenschaftlichen Ausdrücken versteht sich von selbst. Vermeidung des Wörtlein „Ich", Geschmacksverirrungen in unpassenden Bildern und unlogischen Vergleichen werden mit Recht hervorgehoben. Daß man doch nimmer in unsern Predigten den lediglich christlichen Tact, die heilige Scheu vor der erhabenen Einfachheit des Evangeliums vermissen möchte! Freilich, wo das Gefühl dafür nicht schon vorhanden ist, helfen auch Regeln wenig. —

Herr Dr. Zschimmer hat sich der nicht immer dankenswerthen Herausgabe des Collegienheftes des seligen Verfassers mit großer

Sorgsamkeit, mit nur ganz vereinzelter, eigener Zuthat unterzogen. Es ist natürlich, daß das vorliegende Werk seinen ursprünglichen Charakter auch darin bewahrt, Begriffsbestimmungen mehrfach zu wiederholen, zuerst im allgemeinen, dann speciell anwendend, wie es eben zur Verdeutlichung und Einprägung mittelst mündlichen Vortrags geschieht. Eine gewisse Breite, ein Haschen nach prägnanten, vielseitigen Ausdrücken wird sich dem Henle'schen Stil ohnehin nicht absprechen lassen. Dafür bietet das Buch aber eine reiche Fülle an Material, viele, originelle Ideen, manigfache Anregung, so daß es nicht bloß den zahlreichen Schülern Henle's, sondern auch einem weiteren Leserkreis auf's Beste empfohlen sein kann.

A. J. Jacobi.

Inhalt des Jahrganges 1877.

Erstes Heft.

Abhandlungen. Seite

1. Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament 7
2. Köstlin, Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik . . 93

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kleinert, Bemerkungen zu Jes. 20—22 und 2 Kön. 18—20 . . 167
2. Caspari, Die geschichtlichen Sabbathjahre 181

Recensionen.

1. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart; rec. von Schmid 193
2. Siegfried, Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart; rec. von Riehm 207

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Köstlin, Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik (zweiter Artikel; Schluß) 217
2. Wieseler, Einige Bemerkungen zu den römischen Urkunden bei Josephus Ant. 12, 10. 14, 8 u. 14, 10 281

Gedanken und Bemerkungen.

1. Tollin, Michael Servets Dialoge von der Dreieinigkeit 301
2. König, Der Rest der Worte Baruchs 318

Recensionen.

1. Achelis, Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas; rec. von Schmidt 341
2. Köhler, Het Irvingisme; rec. von Schwarz 353

Digitized by Google

Miscellen.

Seite

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1876 (Herbstversammlung) 377
2. Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1877 382

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Klostermann, Ezechiel 391
2. Rösgen, Das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten . 440

Gedanken und Bemerkungen.

1. Ley, Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe der Metrik . . . 501
2. Wieseler, Zur Seleucidenäre in den Makkabäerbüchern 510
3. Grimm, Zur englischen Verballexikographie des Neuen Testaments 512
4. Lehmann, Der Bibelvers Röm. 2, 14 514

Recensionen.

1. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik; rec. von Hermann 521
2. Schmid, Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral; rec. von Schmidt 554
3. Ley, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie; rec. von Riehm 573

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Hering, Luthers erste Vorlesungen als Lehr- und Lebenszeugnis . 583
2. Schmidt, Ueber Gal. 2, 14—21 638

Gedanken und Bemerkungen.

1. Baur, Christentum und Schule 709

Recensionen.

1. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte; rec. von Rösch 731
2. Zschimmer, Henke's nachgelassene Vorlesungen; rec. von Jacobi. 750

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Consistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Oesterreich und der Schweiz werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

1. Hering, Luthers erste Vorlesungen als Lehr- und Lebenszeugnis . 583
2. Schmidt, Ueber Gal. 2, 14—21 638

Gedanken und Bemerkungen.

1. Baur, Christentum und Schule 709

Recensionen.

1. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte; rec. von Rösch 731
2. Zschimmer, Henke's nachgelassene Vorlesungen; rec. von Jacobi . 750

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DEC 1 1917

323.1
M9 S 719

Digitized by Google